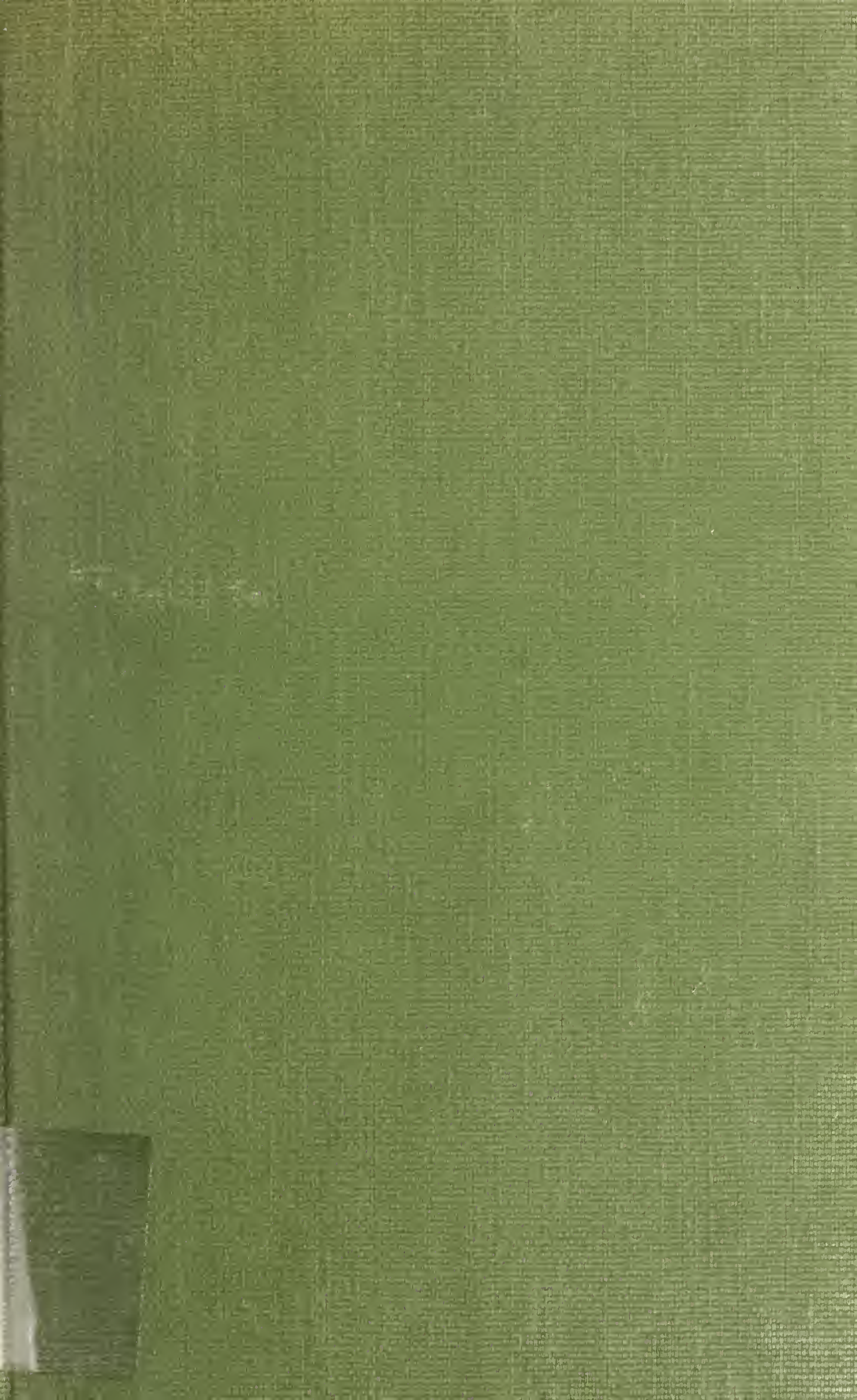
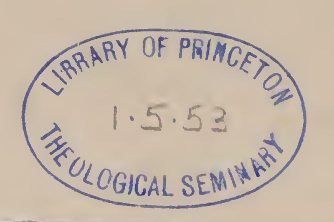



LIBRARY OF PRINCETON
1·5·53
THEOLOGICAL SEMINARY

Analecta Gregoriana
Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita

VOL. XXXIV
SERIES FACULTATIS PHILOSOPHICAE
Sectio A (n. 2)

Introducción a la síntesis de San Agustín

por

PABLO MUÑOZ VEGA S. J.
Profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana

ROMAE
APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE
1945

IMPRIMI POTEST

Romae, 15 iul. 1943

P. Emmanuel Porta
Praep. Prov. Rom. S. I.

IMPRIMATUR

Ex Vicariatu Urbis, die 11 oct. 1945.

† A. Traglia
Archiep. Caesarien., Vic. Ger.

TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE - ROMAE

INTRODUCCION

La orientación dominante en la mayor parte de los últimos estudios consagrados a San Agustín proviene de la moderna historia genética de las ideas.

Inspirándose en un conocimiento más exacto de las fuentes próximas y remotas, han podido dar indudablemente esos estudios nueva luz sobre la originalidad, el valor auténtico, el espíritu de la doctrina agustiniana. Por ellos sabemos hoy con mayor precisión qué influencia haya tenido el Neoplatonismo en la evolución intelectual de San Agustín, cuáles sean las características esenciales de su Filosofía, cuáles las directrices de su pensamiento teológico, qué etapas haya que distinguir en la formación de su sistema, qué puesto ocupe en la historia de los dogmas.

Mas, dada la grande abundancia de trabajos monográficos, se siente en el campo de estas investigaciones novísimas, como en otros dominios análogos, la necesidad de una visión sintética capaz de guiar al lector moderno por el interior de esa obra excepcional, a la cual el genio de San Agustín ha impreso una grande coherencia, a pesar de la desconcertante dispersión de los materiales que entran en su construcción.

Porque, efectivamente, la preferencia por la visión concreta, totalitaria, sintética, de los grandes problemas es uno de los caracteres más patentes de su psicología. Con harta frecuencia San Agustín prescinde en su vigorosa especulación de las perspectivas secundarias, ansioso de asir claramente y retener ante todo los aspectos esenciales de las cosas. Su mente intuye los diversos problemas de un modo global, según los presenta la vida personal y la vida social en su concreta plenitud. Si analiza muchas veces hasta la nimiedad los datos particulares, es porque su pensamiento mira ya al núcleo esencial y se esfuerza per deslindarlo con precisión; si acumula en su argumentación elementos al parecer extremamente heterogéneos, es porque está ya en posesión

de las articulaciones esenciales de su demostración e intenta conferirles la mayor unidad posible.

Y no sólo en ciertas páginas particulares, sino en el conjunto de las obras agustinianas, hay una idea esencial que unifica el inmenso material de la cultura clásica y de la tradición cristiana, y recoge como en un haz de luz sus variadísimos aspectos.

Por tanto, lo que más importa conocer, si se quiere poseer la clave de su auténtico sistema, es precisamente esta idea o intuición fundamental.

Ahora bien, también en ésto la orientación moderna dada por los métodos de la historia genética nos señala el punto de vista en el que conviene colocarse. Una de las conclusiones más claras a las que ella conduce es ésta: que para comprender plenamente el pensamiento de San Agustín es indispensable seguir un itinerario interior que nos descubra ante todo el fondo de su alma. Como Platón en el mundo antiguo, como Pascal en el moderno, San Agustín es en el mundo cristiano un pensador que no revela el más hondo sentido de sus ideas sino a quien haya pasado previamente por su espíritu y su corazón. Platón, Agustín, Pascal... son pensadores que ante todo nos guían al propio mundo interior, y solamente allí dan a conocer todo el sentido de su síntesis doctrinal.

Pero en San Agustín este itinerario no es únicamente la expresión de una psicología profunda. En él la relación entre la propia historia espiritual y la síntesis del pensamiento es más trascendente y más íntima. Los diálogos de Casiciaco no menos que las Confesiones prueban con evidencia que el agustinismo tiene su origen en una radical evolución interior, en una conversión del espíritu y del corazón en la que se entrelaza una doble influencia: la que proviene de la acción espontánea de un pensamiento ansioso de la verdad y la que procede de la gracia divina. Por esta razón la historia de la evolución espiritual de San Agustín coincide con el problema central de su Filosofía; y a esta Filosofía, que consiste ante todo en una Metafísica de la experiencia interior, se halla estrechamente vinculada su grande concepción teológica; y a ésta se hallan a su vez unidas las más geniales intuiciones de su Psicología religiosa y de su vida mística. Todos estos aspectos se hallan enlazados en su pensamiento,

de suerte que no es posible tratar de ninguno de ellos sin que los demás mutuamente se adhieran como los anillos de una cadena.

Por ésto para llegar a la síntesis de San Augustín conviene pasar previamente por su alma. A través de sus obras, desde los diálogos de Casiciaco y *las Confesiones* hasta los libros de la *Ciudad de Dios* y las controversias con los Pelagianos, lo que más importa es familiarizarse con esa maravillosa introspección de las profundidades de la vida humana, en la que está el secreto de la perenne actualidad del agustinismo.

Tales perspectivas conducen a buscar el centro de la síntesis agustiniana no en un plano meramente filosófico ni exclusivamente teológico, sino en un punto más íntimo y más profundo que los enlaza con coherencia trascendente.

Hay sin duda en las obras agustinianas una estructura filosófica tan rica de orientaciones profundas y originales que ha podido decirse, (bien que con cierta exageracion), que es la más alta y casi la única creación filosófica del pensamiento cristiano. Hay así mismo una concepción orgánica de los datos y problemas de la revelación, tan básica, que con razón ha podido afirmarse que en ella está el nervio de la Teología medieval y escolástica. Mas ésto no quiere decir ciertamente que las obras de San Agustín ofrezcan la precisión sistemática que en el objeto, principios y métodos de cada ciencia exige justamente la mentalidad moderna. Su posición en este sentido es bien diversa de la nuestra. Lo que hallamos en San Agustín en una forma eminente es la intuición poderosa de quien siente haber asido en bloque el núcleo de los enigmas del universo, y la seguridad de quien tiene la certeza de haberse colocado en aquel preciso punto focal que permite mirar bajo una nueva luz, mucho más honda y evidente, la única vía que puede llevar a su solución definitiva. San Agustín contempla los hechos en toda su complejidad y en toda su amplitud, no sólo en su aspecto natural sino también sobrenatural; pero si su pensamiento no separa lo que nó está separado en la trama viva de nuestra existencia, tampoco confunde lo que pertenece a órdenes esencialmente distintos. Para quien medite en la estructura filosófico-teológica de su síntesis, no pueden ser oscuras ni la unidad ni la distinción de sus líneas fundamentales.

Cabe por lo mismo en el amplio radio del pensamiento agus-

tiniano un estudio exclusivamente filosófico o exclusivamente teológico, pero cabe también un estudio sintético que se adentre en el dominio en el que propiamente está planteado el problema concreto del hombre y de la sociedad, el dominio de la historia del espíritu. Porque efectivamente San Agustín puede ser llamado « el primer hombre moderno » entre otras razones por su manera de enfocar el fondo de la Psicología y de la Historia a la luz de una ciencia trascendente. Una lectura íntegra de sus obras, seguida cronológicamente, no puede menos de revelar la grande conexión que hay entre estos dos puntos de vista: por una parte, a través del propio mundo interior, San Agustín llega a la idea de la Ciudad de Dios y consiguientemente a su magnífica Teología social de la Historia; por otra, las verdades supremas de esa grande concepción inspirada por la fe, le brindan nueva luz para la explicación de la propia historia del alma. Estas dos vistas de conjunto son necesarias para exponer la evolución de su pensamiento y es de grande interés el seguirlas en sus líneas directrices.

Ellas nos llevan derechamente a la *magna quaestio* en la que creemos está el punto focal de la síntesis agustiniana; la grande cuestión de una sola Luz interna-eterna que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, y de dos amores que son la fuente recóndita de la lucha interior o, como se ha dicho con acertada expresión, de *la agonía* del ser humano. Ese debate en realidad no es otro que el que ha suscitado en el hombre y en la sociedad la revelación cristiana al desquiciar el centro de la visión naturalística de la vida; el debate de *la Verdad angular* que pone al espíritu humano ante la suprema disyuntiva de ser o de no ser frente a una eternidad trascendente, sobrenatural, divina; el debate que, como lo reconoce el idealismo contemporáneo, plantea en forma positiva « el problema que está definitivamente a la base de nuestra civilización » [1].

Sea cual fuere en efecto la visión del mundo que se tenga ante los ojos, no es posible desentenderse de la cuestión enhebrada en la trama más íntima de la historia del espíritu. El Cris

---

[1] L. BRUNSCHVIGG, *Transcendance et immanence*, ap. Travaux du IX Congrès international de Philosophie, VIII, 22. Paris, 1937.

tianismo ha penetrado de manera sobradamente profunda en los nodos de la cultura humana para poder descartarlo completamente y ha tocado en regiones demasiado hondas de la mente y del corazón del hombre para poder prescindir de las inquietudes vivas que sólo él ha sido capaz de despertar allí adonde ninguna otra ciencia ni religión ha alcanzado o alcanza a llegar. En consecuencia, ante toda alma que sepa pensar y amar, surge imperiosamente la que viene llamada con razón *cuestión crucial,* la cuestión del alejamiento o de la búsqueda de la verdad trascendente y sobrenatural que en su propio mundo interior no menos que en el mundo social e histórico es preciso reconozca el hombre colocada como *piedra angular*: la verdad que es la luz y el ser mismo del Hombre-Dios.

Pocas almas han sentido tan hondamente esta cuestión verdaderamente vital y agónica como el alma de San Agustín. Sobre ella ha dejado escritas, a lo largo de todas sus obras, páginas bellísimas en las que se halla consignada una de las soluciones que más íntimamente pueden iluminar la mente y el corazón de quien lucha tal vez angustiosamente por la verdad. Intento de este ensayo es precisamente guiar al lector que sintiere dentro de sí la agonía y la inquietud por la Verdad y la Vida, hacia la solución agustiniana que es aún capaz de derramar tanta luz suave y penetrante en los puntos más arduos y difíciles de un problema que, afrontado con toda el alma, no puede menos que convertirse en ingente conflicto interior.

Como se advertirá fácilmente en la lectura de estas páginas, supongo aquí resueltas muchas cuestiones preliminares sobre la evolución intelectual y espiritual de San Agustín. En la bibliografía se podrán ver anotadas las obras a cuyo criterio me refiero directamente para la elucidación de no pocos puntos controvertidos que aquí no se discuten expresamente, porque en ellas han sido ya, a mi parecer, resueltos suficientemente. El plan del presente ensayo comprende estas cuatro etapas: la historia del espíritu y la experiencia *personal* de San Agustín, la historia del espíritu y la experiencia *humana,* la historia del espíritu y la experiencia *social,* la historia teándrica, o sea la historia del Hombre unido hipostáticamente al Verbo, y la experiencia *mística.* No es mi intento desarrollar detenidamente la materia que cada una de

ellas ofrece, sino introducir al lector en el máximo problema del pensamiento agustiniano, y mostrarle cómo en torno a ese problema se forme su síntesis, que es una de las más poderosas de la ciencia católica. Abrigo la esperanza de que una comprensión más intima de esta síntesis podrá mostrar cómo se puedan asociar, sin peligro de incurrir en las falaces desviaciones modernistas, la Psicología, la Historia y la Teología en el estudio de la vida del espíritu: punto de tanta trascendencia para el auténtico renacimiento de las ciencias religiosas en nuestros días.

Es para mí un grato deber el expresar aquí mi reconocimiento al R. P. Pablo Dezza S. J., a cuya benévola solicitud se debe la publicación del presente estudio, e igualmente a los RR. PP. Carlos Boyer S. J. y José Zameza S. J., a quienes se debe el ambiente de familiar y genuino agustinismo formado en la Pontificia Universidad Gregoriana, del que han tomado estas páginas su primera inspiración.

Roma, 8 de Setiembre de 1945.

PABLO MUÑOZ S. J.

I.

Historia del espíritu y experiencia personal de S. Agustin en las Confesiones

CAPITULO I

El alma de San Agustin y su problema

En los fragmentos de su *Apología* de la religión demuestra admirablemente Blas Pascal que no existe para la razón problema más trascendente que el que descubre el hombre *dentro de sí mismo,* cuando intenta comprender su propio ser entre los dos infinitos de grandeza y pequeñez que se presentan en su interior.

Según este grande psicólogo de la inquietud humana, la nueva era del espíritu inaugurada por Descartes, lejos de iluminar el interior del hombre, lo ha envuelto en más oscuras sombras. Porque, si bien en las ciencias del mundo externo, del universo físico y material, el hombre moderno ha extendido prodigiosamente sus conquistas; en cambio en las ciencias del espíritu y de su propio mundo interior parece haber perdido de vista toda luz suprema, toda verdad última e inmutable. Su mente acuciada por el afán creador de una nueva cultura ha enriquecido espléndidamente el cuadro material y externo; pero al mismo tiempo parece haberse alejado más y más de las fuentes interiores de la verdad que debiera ser luz y vida de su alma.

No es, pues, extraño que, alejado de esta luz, halle el hombre moderno en su propia existencia una indescifrable oscuridad, cuando intenta comprender si hay o no en el fondo de la vida una verdad absoluta y cuál pueda ser su sentido. « Quien bien sepa mirarse, escribe Pascal, quedará sobrecogido de espanto de sí mismo, y al considerarse en el ser que la naturaleza le ha dado,

pendiente entre estos dos abismos del infinito y de la nada, temblará ante la vista de estas maravillas, y aun creo que cambiándose su curiosidad en admiración, estará más dispuesto a contemplarlas en silencio que a indagarlas con presunción. Porque en definitiva, ¿ qué cosa es el hombre en la naturaleza ? Una nada en relación con lo infinito, un todo en relación con la nada, un medio entre todo y nada »[1].

2. Como Pascal hay en el mundo moderno no pocos pensadores que tras una larga crisis de la inteligencia, ávidos de luz suelen hallarse en el fondo de sí mismos ante una cuestión análoga a la de las *Confesiones* agustinianas: *factus eram ipse mihi magna quaestio*[2].

San Agustín, en efecto, ha sentido más que ningún otro pensador la trascendencia de este problema. Su alma poseía una especie de intuición de la profundidad del ser en el hombre. Su genio estaba fascinado por el enigma de la vida humana, vida mortal e inmortal, que entre el Amor interior e inmutable y los amores externos y fugaces, aparece como pendiente entre la nada y lo infinito. Su inteligencia ha profundizado con ardor infatigable en la idea del tiempo y en la idea de la eternidad, precisamente para poder penetrar en el misterio del ser humano, en su doble sentido de infinitud, tanto respecto de la nada de la que difiere como un todo, cuanto respecto de la eternidad a la que aspira como a la única verdad subsistente.

En este sentido bien podemos afirmar que en su psicología se halla ya planteado en toda su profundidad el problema supremo del espíritu moderno; el problema que a través de sus sondeos sobre las « grandezas y miserias » del hombre ha intuído con fuerza genial el alma inquieta de Pascal, y que por razón de

---

[1] *Pensées,* Sect. II, 72. Ed. Brunschvigg. Qui se considérera de la sorte s'effrayera de soi-même, et se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles; et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout.

[2] *Confess,* IV, 4, 9.

la grande crisis de nuestro siglo ha vuelto a ser la cuestión central de toda Filosofia y Teologia de la vida.

3. Para comprenderla con exactitud, es preciso seguir una vía que nos conduzca al alma de San Agustín. Porque en él, más que en ningún otro pensador, es esencial la conexión entre la vida íntima del espíritu y la propia problemática.

La « magna questio » que en la edad madura de su pensamiento llegará a ser el centro no solo de su Metafísica de la experiencia interior, sino también de su grande síntesis teológica, proviene en su núcleo esencial del drama interno de *la conversión*, que San Agustín ha analizado con incomparable penetración en sus *Confesiones* y demás escritos psicobiográficos. Toda la evolución de su vida espiritual entra en juego en su planteamiento. Y esa evolución, como lo han demostrado excelentes estudios [3], no significa únicamente la conversión a un nuevo sistema filosófico que en definitiva no incluiría ninguna transformación radical del alma, sino la conversión a una fe que requiere la más completa renovación interior. La acción que en ella se desarrolla no es únicamente una acción proveniente de las más recónditas energías naturales del hombre, sino ante todo y sobre todo una acción sobrenatural que las supera en absoluto, *la acción de la gracia.*

Es evidente que estas perspectivas dan un sentido eminentemente teológico a todo el problema y trasponen su esencia misma a un orden superior, al que no sería capaz de llegar una intuición y reflexión que prescindiese de la fe. Pero, como va a mostrarnos espléndidamente San Agustín, hay juntamente un fon-

---

[3] Sobre la evolución intelectual de San Agustín, su conversión a la fe católica y su formación neoplatónica, cf.: C. BOYER, S. J., *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris, G. Beauchesne, 1920) - J. NÖRREGAARD, *Augustins Religiöse Gennembrud. En Kirkehistorisk Undersögelse* (Köbenhavn, 1920), traducido al alemán con el tìtulo, *Augustins Bekehrung* (Tübingen, 1923). - K. HOLL, *Augustins innere Entwicklung* (Berlin, 1922). - K. ADAM, *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus* (Tübingen, 1931). - U. MANUCCI, *La conversione di S. Agostino e la critica recente*, en « Miscellanea Agostiniana », vol. II (Roma, 1931). R. JOLIVET, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme chrétien* (Paris, 1932). - M. P. GARVEY, R. S. M., *Saint Augustine: Christian or Neo-Platonist?* (Marquette University, 1939).

do perenne que todo pensamiento humano puede descubrir y que esas mismas perspectivas supremas de la fe sobrenatural, lejos de oscurecer o eliminar, ponen al descubierto con luz aún más viva y reveladora.

Este núcleo esencial del problema humano es el que en primer lugar intentaremos ver con precisión a través del alma de Agustín.

1. El problema de las Confesiones.

4. El hombre que las *Confesiones* agustinianas se proponen revelar por dentro, es todo un mundo de sorprendente fuerza vital en su cuerpo y en su espíritu; pero un mundo que busca aún el ser y la vida, que va en pos de la forma que lo actúe y torne estable, que ansía pasar del vacío a la plenitud, que tiene hambre y sed de eternidad.

La idea esencial que Agustín desarrolla en ellas con la sorprendente riqueza sentimental de su temperamento, nos parece haya sido sentida por su espíritu especialmente bajo esta forma: *nuestro corazón no puede ser feliz mientras no viva como quiere; nisi beatus, non vivit ut vult* [4]. La fruición de lo bueno le inunda tanto más intensamente cuanto con mayor perfección obtiene lo que anhela; y al contrario la miseria se deja sentir tanto más evidente, cuanto menos vive como quiere. Para que el corazón sea feliz sería, pues, menester que obtuviese y poseyese con indefectible certeza todo cuanto ansía alcanzar para vivir como quiere.

La triple aspiración al ser, a la verdad, a la felicidad, cuyo sentido e ingente dinamismo había ya vislumbrado en algún modo el Platonismo, Agustín ha llegado a percibirla hondísimamente en la palpitante vitalidad de esa atracción divina que le inspirará la frase inmortal: *Tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* [5]. En esa forma concreta ha auscultado el fondo de la propia historia, que es la historia de quien busca el bien que colme

---

[4] *Confess.*, X, 20, 29. - Id., 21, 30-31. - *Soliloq.*, II, 1,1. - *De beata vita*, 4, 24-26. - *De civ. Dei*, XIV, 25.

[5] *Confess.*, I, 1, 1.

ese vacío infinito, y lo busca en todas las etapas de la vida, en todos los órdenes y grados del universo sensible y del universo espiritual, ora dentro ora fuera de sí mismo.

Esa triple aspiración al *esse,* al *nosse,* al *beate vivere,* surge y actúa en todo hombre, y, en forma ora velada ora manifiesta, no deja de señalar *el fin* al que debe orientarse su existencia en el tiempo; pero en la vida moral que ese triple anhelo funda y sostiene, la ilusión y el error se deslizan con extraña facilidad.

5. Muchas veces puede el hombre pensar *que vive como quiere,* porque ha obtenido cuanto ansiaba una voluntad encendida en hondos amores; pero si en esa misma fruición, la inquietud persiste, es claro que el corazón no vive aún como quiere; porque si no quisiese más de lo que ya tiene, viviría en la posesión de su bien sin ansias de ir en pos de otra cosa. La inquietud no cesará sino cuando sea tal el gozo del bien poseído, que el hombre, viviendo ya como quiere, nada más tenga que desear, y por lo mismo sea feliz.

Al señalar esta exigencia de la inquietud, Agustín ha tocado el nervio del problema humano; porque allí en las fuentes recónditas de ese *querer ser feliz,* está sin duda el misterio más hondo de la persona humana en sus relaciones con el sumo Bien.

Todo hombre aspira a descifrarlo por una necesidad que nace de la misma vida. Toda Filosofía se propone hallar una respuesta que pueda orientar el pensamiento no menos que la acción hacia la meta de ese triple anhelo. Pero, como lo ha comprendido justamente Agustín, en este camino no es posible dar un paso con una enseñanza extraña a nosotros mismos o aprendida en una palestra diversa de la que a cada cual ofrece la propia historia del alma. Para esbozar una solución son indispensables experiencias interiores que por necesidad tocan el fondo vivo de la persona humana, y que no pueden ser verificadas sino en ella y por ella misma. El hombre está obligado a buscar la solución de su *magna quaestio* no sólo observando a los demás o consagrándose a una especulación ideal, sino viviendo y experimentando en la fragua de los propios amores, dónde y cómo su corazón puede llegar a vivir como quiere.

Tal es el punto de vista característico de la que pudiéramos llamar *metodología de las Confesiones,* en el sentido eminente-

mento filosófico de investigación del itinerario que conduzca al hombre « in intima sua », para plantear y resolver allí la cuestión necesaria. Las *Confesiones* son una franca y sincera discusión del problema humano efectuada en el drama interior de un hombre dispuesto a ir hasta el fondo en cada una de sus experiencias íntimas. Ellas nos prueban que Agustín ha sondeado todo el cauce por el que el torrente de la vida busca su destino supremo, y lo ha retratado por dentro con el realismo de quien ha experimentado como pocos la violencia de su curso. No hay repliegue alguno que no haya escudriñado, desde los primeros impulsos del « tantillus puer et tantus peccator » [6], hasta las postreras luchas del asceta cristiano [7].

6. Partiendo de la inquietud, Agustín presenta su propia evolución espiritual como un hondo esfuerzo hacia la Verdad divina immutable.

Su búsqueda se asemeja a la de Platón ansioso de « *tocar lo Puro* », y a la de Pascal encendido en deseos de « *edificar una torre que se eleve a lo infinito* » [8]. Como ellos Agustín ha comprendido que la base firme sobre la que pueda apoyarse un movimiento espiritual capaz de tocar la Verdad pura e infinita no puede hallarse fuera sino dentro del hombre; y por ésto el tema fundamental de las *Confesiones* consistirá en sondear todo el mundo interior del pensamiento, de la voluntad, del corazón, de la memoria, de la fantasía y de las pasiones, en busca del fundamento y de los peldaños de su ascensión a Dios. Agustín ha visto que importa ante todo poner en plena luz la senda que pasa por nuestro interior, porque « la principal causa de la desviación está en que el hombre se desconoce a sí mismo » [9].

Este afán de ver claro es el que lleva su pensamiento hacia ese núcleo del ser humano, en el que sería menester descubrir

---

6 *Id.*, I, 12, 19.

7 *Id.*, X, 30-40.

8 *Fedón*, 67 b: μὴ καθαρῷ γὰρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ *Pensées*, S. II, 72: Nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme, et une dernière base constante *pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini*, mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.

9 *De ordine*, I, 1, 3: Cuius erroris maxima causa est, quod homo sibi ipsi est incognitus.

con evidencia el principio y fundamento de una explicación completa de la vida y de todas sus aspiraciones esenciales, si efectivamente el hombre fuese todo lo que debe ser según el designio divino que presidió su creación y elevación sobrenatural. Mas al llegar allí Agustín halla como Pascal que todo lo que debiera constituír ese fundamento, se agrieta y desmorona, como si en el fondo de nosotros mismos no hubiese más que polvo y ceniza.

Al hallarse frente al dato primordial e íntimo de la propia existencia, Agustín empieza por confesar: « ¿ Qué es lo que quiero decir, Señor, sino que *ignoro* cómo he entrado en ésta, que no sé si llamar vida mortal o muerte vital? »[10]. Esta *ignorancia*, que en el mundo moderno se presentará como fuente de *angustia* en la psicología mórbida de un Kirkegaard[11], no proviene ciertamente de que para Agustín sea oscura « la vena por la que el ser y la vida corren hasta nosotros »[12], sino de las sombras en las que se encierra *la otra vena*[13], la que trae el dolor y el mal, la que mezcla la muerte a la vida. Cuantas veces ha intentado discernir las raíces íntimas de las que brota la vida, otras tantas ha debido comprobar esta oscuridad radical del fondo del hombre, en donde juntamente con la potencia capaz de levantarle hasta la suma perfección, se encierra otro extraño poder que puede desviarle irreparablemente hasta la muerte.

7. Esas dos venas entremezcladas en las entrañas mismas del *ser humano* y que no es posible descifrar en toda su profundidad

---

10 *Confess.*, I, 6, 7: Quid enim est quod volo dicere, Domine, *nisi quia nescio unde venerim huc,* in istam dico vitam mortalem, an mortem vitalem nescio?

11 SÖREN KIRKEGAARD, *El concepto de la angustia*, I, 4: La inocencia es ignorancia. En la inocencia, el hombre no subsiste como espíritu; es un alma en unión inmediata con la naturaleza. El espíritu en él es como un sueño. Este estado trae consigo la paz y el reposo; mas al mismo tiempo implica otra cosa, que no es ni la discordia ni la lucha; porque ninguna cosa hay contra la cual se combata. ¿Qué cosa es, pues? ¡Nada! Mas, ¿qué efecto produce esta nada? Engendra *la angustia.* El profundo misterio de la inocencia consiste en que ella es al mismo tiempo angustia.

12 *Confess.*, I, 6, 10: Aut ulla vena trahitur aliunde, *qua esse et vivere currat in nos,* praeterquam quod tu facis nos, Domine?

13 *Id.*, VII, 3, 5: Quis in me hoc posuit, et insevit mihi plantarium amaritudinis, cum totus fierem a dulcissimo Deo meo?

ni con la más potente de las intuiciones, vuelve a hallarlas Agustín, desarrolladas ya en el torrente de la vida personal, bajo la forma conciente de dos inmensos impulsos vitales: *el deseo de ser todo lo que se debe, y el anhelo de serlo únicamente por sí y para sí.*

A través de las etapas de su conversión, Agustín, anticipándose a Blondel, muestra una a una las hondas aspiraciones que abren las interioridades del ser a la trascendencia y lo impulsan irresistiblemente a la búsqueda de Dios; pero en la fragua ardiente de esas aspiraciones señala, con no menos fuerza que Nietzsche, las tendencias que llevan al hombre a encerrarse en sí, para hallar en la idolatría de sí mismo la totalidad de su mundo.

De la evolución de ese doble impulso que brota del germen mismo de la persona humana, proviene luego la malla de la vida pasional con su doble tendencia intrínseca: la búsqueda del Ser y la búsqueda de sí mismo; el amor de Aquel que aparece como el Huesped que da y pide todo, y el amor de quien se encierra en un absoluto monadismo personal.

Caridad y soberbia son los dos hilos que se anudan y combaten en torno al corazón tejiendo la trama de las grandes pasiones.

La evolución espiritual descrita por las *Confesiones* no es otra cosa que la actuación de ese doble poder o virtualidad pasional, experimentada en un alma extraordinariamente profunda. Ellas nos presentan una doble visión interior totalmente antagó-

---

[14] *Id.* V, 15, 27: Vocibus erroris mei rapiebar foras et *pondere superbiae meae* in ima decidebam.

VII, 17, 23: Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo, moxque diripiebar abs te *pondere meo*, et ruebam in ista cum gemitu.

XIII, 7, 8: Cui dicam? Quomodo dicam *de pondere cupiditatis* in abruptam, abyssum, et de *sublevatione charitatis* per Spiritum tuum, qui superferebatur super aquas? Cui dicam? Quomodo dicam: Mergimur et emergimus? Neque enim loca sunt quibus mergimur et emergimus. Quid similius et quid dissimilius? Affectus sunt, amores sunt; inmunditia spiritus nostri defluens inferius amore curarum, et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis ut sursum cor habeamus ad te, ubi Spiritus tuus superfertur super aquas, et veniamus ad supereminentem requiem.

XIII, 9, 19: *Pondus meum amor meus;* eo feror quocumque feror. Dono tuo accendimur, et sursum ferimur. Inardescimus et imus... Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus.

nica, según que predomine una de esas dos fuerzas invisibles que actúan sobre el espíritu como dos « pesos » que jamás podrán entrar en equilibrio. El *pondus* del amor de sí mismo y el *pondus* de la caridad [14] harán recorrer a Agustín, desde lo más bajo hasta lo más alto, todo el abismo del hombre, ante el cual exclamará: *grande profundum est ipse homo* [15].

2. Las dos rutas del alma.

A. La ruta del pecado. La aspiración al ser, a la verdad, a la vida feliz es la que suscita la inquietud dentro del hombre; pero, desviada esa aspiración por el poder del orgullo, comienza por reconcentrarse en el propio yo, para hallar dentro de sí la satisfacción plena de su anhelo.

8. Mirada por dentro, en su estimulación psicológica y moral, la soberbia consiste en *un peso* que atrae todas las tendencias del alma, y desprendiéndolas de su verdadero Centro, las hace gravitar en torno a sí misma, como en torno a un ídolo. Los dos polos de esa idolátrica gravitación son *suficiencia y desprecio*. Suficiencia de quien se siente capaz de hallar en sí la plenitud que satisfaga el deseo de la vida feliz, sin intervención de un Ser extraño; desprecio de todo lo que suponga la aceptación de una ley diversa de la que dicta el propio querer.

Tal es *el peso* que sumerge el alma de Agustín en la crisis que lo mantendrá largos años lejos de esa religión cuyo origen sobrenatural será siempre un enigma impenetrable para toda mente orgullosa. « Decidí, pues, aplicar la mente a la santas Escrituras para descubrir cuáles fuesen. Y he aquí que veo ante mí una cosa no averiguada de los soberbios ni patente a mentes infantiles, sino de entrada humilde y de profundidad sublime y velada de misterios; mas no era yo entonces tal que pudiera entrar en ella o doblar la cerviz a su paso » [16]. Como en este pasaje así en

---

15 *Id.*, IV, 14, 22.

16 *Id.*, III, 5, 9; Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas, ut viderem quales essent. Et ecce video rem non compertam superbis, neque nudatam pueris; sed incessu humilem, successu sublimem et velatam mysteriis: et non eram ego talis ut intrare in eam possem, aut inclinare cervicem ad eius gressus.

muchos otros, las *Confesiones* dibujan con rasgos precisos y penetrantes en el joven africano el tipo del intelectual orgulloso, que en el mundo moderno recibirá con Nietzsche la denominación de *sobrehombre*. Agustín efectivamente ha sentido toda la atracción que puede ejercer sobre un alma la promesa de una *vida sabia,* en la que fuese total y absoluto el dominio del espíritu.

No tarda, sin embargo, en quedar patente la irremediable indigencia de ese vano culto de sí. Agustín ha comprobado con no menos genialidad que un Pascal o un Tolstoi esa extraña condición del *sobrehombre,* que consiste en el hastío, el cansancio de vivir a solas consigo. El corazón orgulloso pretende que todo gravite en torno suyo, y sin embargo no es capaz de habitar él dentro de sí mismo.

9. En consecuencia, el ansia de felicidad no satisfecha por dentro llévale a buscar en el mundo de los sentidos el alimento que apague su « edacidad ». Es una irrupción en el mundo externo que explica la profundidad y la violencia de las pasiones sentidas en la juventud. « Hubo un tiempo de mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas inferiores, y se marchitó mi hermosura, y me volví podredumbre ante tus ojos por agradarme a mí mismo y querer agradar a los ojos de los hombres » [17]. Al entregarse al placer, el corazón de Agustín en realidad no buscaba otra cosa que acallar su secreta indigencia: « pues me consumía por dentro el hambre de un manjar interior » [18]. Intentaba llenarse, saciarse, al menos de cosas visibles y tangibles; pero al término de esa ansiosa entrega de sí mismo, la indigencia permanecía siempre idéntica, y el abismo no menos incolmable. « Si me esforzaba por poner allí mi alma para que descansase, despeñábase ella en el vacío *y caía de nuevo sobre mí.* Habíame, pues, convertido en una infeliz morada de mí mismo, en donde no podía permanecer y de donde no me era dado ale-

---

[17] *Id.*, II, 1, 1: Exarsi enim aliquando satiari inferis in adolescentia, et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus; et contabuit species mea; et computrui coram oculis tuis placens mihi, et placere cupiens oculis hominum.

[18] *Id.*, III, 1, 1: Quaerebam quod amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis. *Quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo* teipso, Deus meus.

jarme. Porque, ¿ a dónde podría mi corazón huír de mi corazón? »[19]. Aun la más noble de las tendencias del corazón, el amor, terminaba por convertirse en la angustia de quien es destrozado por las cosas mismas que ama[20]. Estas en su volubilidad incesante se le iban de las manos, llevándose pedazos del alma apegada a su inconsistente duración. Agustín ha terminado por hallarse convertido, según su expresiva frase, en un hombre « que devora los tiempos y es devorado por ellos »[21].

La ruta del orgullo termina, pues, en la indigencia y el vacío, y todo intento de colmarlos resulta vano y estéril. Agustín se propondrá superar su crisis primero en el dualismo maniqueo, luego en el escepticismo académico, finalmente en el intelectualismo neoplatónico y en la indiferencia estoica. Pero todos esos conatos no harán sino tornar más aguda la crisis de su espíritu.

10. El medio más radical para resolverla, es cierto, podría ser el de entregarse ilimitadamente a todos los amores y hacer todas las experiencias posibles, pero eludiendo toda responsabilidad e imaginando que, si el pecado existe, quien peca no es uno mismo, sino otro ser extraño!

Tal es la solución halagadora que le brindara el Maniqueísmo: « Parecíame aún que no éramos nosotros quienes pecábamos, sino no sé qué naturaleza extraña que peca en nosotros; y deleitábase mi soberbia en considerarme exento de culpa y en no tener que verme obligado, cuando obraba mal, a confesar mi pecado, para que Tú sanases mi alma, porque contra Tí, Señor, era contra quien yo pecaba; antes gustaba de excusarme y acusar a no sé qué ser extraño que estaba conmigo, pero que no era yo »[22].

---

19 *Id.*, IV, 7, 12: Si conabar eam ibi ponere ut requiesceret, per inane labebatur, *et iterum ruebat super me*: et ego mihi remanseram infelix locus ubi nec esse possem, nec inde recedere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo?

20 *Id.*, IV, 6, 11: Miser eram et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium; *et dilaniatur cum eas amittit*, et tunc sentit miseriam qua miser est antequam amittat eas. Sic ego eram illo tempore.

21 *Id.*, IX, 4, 10: devorans tempora et devoratus temporibus.

22 *Id.*, V, 10, 18: *Adhuc enim mihi videbatur non esse nos qui peccamus sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam;* et delectabat superbiam meam extra culpam esse; et cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi; sed excusare

Mas a tal solución se opone irremisiblemente el poder insuperable de *la conciencia,* que no tarda en descorrer los velos tras los que quisiera ocultarse el verdadero responsable. Todo propósito de esquivarla o contradecirla no sirve sino para poner más de relieve el enigma del mal. «¿ De dónde proviene el mal? ... ¿Es acaso que no existe en modo alguno? Pues, ¿por qué tememos y nos guardamos de lo que no existe? Y si tememos vanamente, este mismo temor es ciertamente un mal, que atormenta y despedaza sin motivo nuestro corazón, y tanto más grave, cuanto que no habiendo de qué temer, tememos. Por tanto, o el mal que tememos existe, o el que temamos es ya un mal[23] ».

¿Por qué ha sentido Agustín con tanta angustia el problema del mal? La razón está en la profundidad de su vida moral. Su alma ha buscado durante largos años una respuesta a la *magna quaestio* planteada por la inquietud de una voluntad que aspira a vivir de modo que alcance cuanto satisfaga su querer. La ha buscado por la única vía apta para hallarla, la de la experiencia interior. Ha hecho la prueba de cuantas cosas pudieran dar a la voluntad la fruición en la que descanse según las exigencias de su deseo de ser feliz. No ha podido alcanzarlo en ninguna de ellas, a pesar de haber puesto en las mismas toda el alma y haber apurado hasta las heces el cáliz que le brindaran. Nada falta por tanto a esa experiencia ni en amplitud ni en profundidad. Pero ha sido una experiencia verificada en el fondo vivo del propio ser, en lo más delicado y, para decirlo todo, en lo más sagrado y divino que el hombre tiene dentro de sí mismo. Allí no es posible entregarse a la experiencia de un placer o de un amor, sin dar necesariamente un paso en el camino de la vida o de la muerte y sin que la conciencia registre el bien o el mal realizado. ¡Doloroso misterio el de la conciencia! Agustín lo ha sentido tanto

---

eam amabam, et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset, et ego non essem.

[23] *Id.*, VII, 5, 7: Ubi ergo malum, et unde, et qua huc irrepsit? Quae radix eius, et quod semen eius? An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimulatur et excruciatur cor: et tanto gravius malum, quanto non est quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum quod timemus, aut hoc malum est quia timemus.

más abrumador cuanto más avanzaba en la vía de sus experiencias. Agustín no ha podido saborear lo torpe y lo ilícito como sabio que ensaya y comprueba, sólo para ilustrarse e ilustrar a otros, sin corromper la vida o envenenarla. Todo al contrario; al término de su apasionada entrega a la falsa sabiduría, ha hallado dentro de sí mismo la más extraña perturbación de la vida del espíritu. La vía de lo vedado y lo impuro no ha podido ser recorrida sin que se deshaga toda la primera armonía que brillara fugazmente en el fondo del alma, « como huella de secretísima unidad » [24]. Desorden en la fantasía y en la inteligencia, desorden en los sentidos, desorden en las pasiones, y sobre todo desorden en la voluntad y el corazón : tales son los efectos que no ha podido menos de comprobar como término de una falsa ruta del alma [25].

11. Todo este desorden ha contribuído a oscurecer siempre más densamente el camino de la verdad y a tornar más aguda la antítesis entre el deseo de la luz interior y el anhelo de una razón que intenta reinar exclusivamente en sus propias construcciones.

Es esta antítesis la que con mayor vigor expresa la crisis intelectual de Agustín. En numerosos pasajes señala la desviación que sumergió su inteligencia « in inferiora et infima », y esparció su pensamiento en la superficie de un mundo que no tiene otra unidad que la de una duración fugaz [26].

Vueltos los ojos del alma a la superficie del mundo sensible, creyó como los estoicos entrever la luz infinita de la verdad, imaginando la inmensidad de una luz material sutil que compenetra la extensión ilimitada del espacio. « Había mi alma hecho para sí un dios grande como los infinitos espacios que se extienden por doquiera, y lo había tomado por Tí, y lo había colocado en su co-

---

[24] *Id.*, I, 20, 31: Eram enim etiam tunc, vivebam atque sentiebam, meamque incolumitatem, *vestigium secretissimae unitatis ex qua eram*, curae habebam.

[25] *Id.*, III, 6, 10 - IV, 16, 29-30. - VII, 1, 2.

[26] *Id.*, V, 15, 24: Sed tantae rei cardinem in arte tua nondum videbam, Omnipotens, qui facis mirabilia solus: *et ibat animus meus per formas corporeas.* - VII, 1, 2: Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum. - VII, 7, 11: Sed cum superbe contra te surgerem, et currerem adversus Dominum in cervice crassa scuti mei, *etiam ista infima supra me facta sunt*, et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum.

razón, y se había convertido en templo abominable de su ídolo »[27]. Mas al término del orgulloso esfuerzo por elevarse a lo infinito, no quedaba sino ¡sombra y nada! No es posibile descansar en el ídolo o vano fantasma forjado por una razón desviada. Apoyarse en él es deslizarse y caer en el vacío, y hallarse en definitiva « en la desesperación de encontrar la verdad »[28].

La Filosofía de su tiempo habría aconsejado a Agustín como a tantos otros el refugiarse en la *agnosis* incrédula o en la impasibilidad estoica. Ya que un medio apto para suprimir toda exigencia incolmable en los deseos de la felicidad podría consistir en que el hombre se haga violencia a sí mismo, imponga silencio a su alma inquieta e impere a su voluntad, *no querer lo que no está en su poder, y querer cuanto está en su poder.*

Quoniam non potest id fieri quod vis, id velis quod possit[29].

Pero el alma de Agustín era demasiado profunda para poder quedar sosegada en una actitud intelectual que puede hacer al hombre « pacientemente miserable »[30], nunca feliz. En consecuencia, toda solución provisoria no tendrá otro efecto que el de volver más dolorosa la crisis de su espíritu. Cuando Agustín habrá puesto en la forja de sus experiencias humanas todo el *pondus* de sus amores, se sentirá sí reducido a *una sombra*[31] que parece extinguirse desesperadamente en la nada; pero no por eso habrá conseguido eliminar su inquietud.

12. Todo al contrario: precisamente al hallarse ante la ruina total de sí mismo surgirá más imperiosa que nunca la cuestión de los destinos eternos con ¡el miedo a la muerte! « Y discutía con mis amigos, Alipio y Nebridio, sobre el sumo bien y el sumo mal; y decíales que fácilmente hubiera dado en mi corazón la palma a Epicuro, de no estar convencido yo que después de la

---

27 *Id.*, VII, 14, 20: Et inde ierat in opinonem duarum substantiarum, et non requiescebat et aliena loquebatur. Et inde rediens *fecerat sibi Deum per infinita spatia locorum omnium,* et eum putaverat esse te; et eum collocaverat in corde suo, et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi.

28 *Id.*, IV, 1, 1.

29 *Terencio, Andr.,* act. 2, scen. 1, v. 5-6.

30 De civ. Dei, XIV, 15.

31 *Confess.*, II, 7, 14.

muerte del cuerpo, queda la vida del alma y la sanción merecida, cosa que no quiso creer Epicuro »[32]. Agustín no podrá, pues, cruzarse de brazos y desentenderse del conflicto suscitado en el fondo de su espíritu y de la ansiedad provocada por la existencia del mal en la conciencia; porque ninguna ofuscación sería capaz de extinguir su claro testimonio.

Al término de sus fluctuaciones, no podrá menos de roconocer que nuestro mundo interior es tal que no es posible abandonarse al error y al mal sin pena y sin remordimiento. En el espíritu humano, y en especial en su memoria, persisten siempre las huellas de una luz divina que bastan para despertar de nuevo todo el deseo de saciarse de la verdad. ¡Sólo que para llegar a ella sería preciso que fuesen puros los ojos del alma! Mas la larga trayectoria seguida en fuerza del *peso* de la soberbia ha dejado sobre su conciencia todo un cúmulo de impurezas[33] que, deformando su alma, le impiden el retorno a Aquel a quien no ven sino los limpios de corazón.

El punto insuperable de la crisis del hombre, cual la pintan las *Confesiones,* consiste en esta inmersión en lo material y sensible que vuelve impura la vista del espíritu. La vida moral influye necesariamente en la vida intelectual, sobre todo cuando se trata de hallar no una verdad particular, no una luz que basta a la razón para explicar un mundo extraño al hombre; sino la luz que descrifre su « magna quaestio » y *la Verdad* que lo vuelva feliz.

B. La ruta de la gracia. Si en el drama espiritual de Agustin no hubiese intervenido otra acción que la desplegada por el *amor de sí mismo,* todo habría terminado en este caos interior.

Mas no se reduce únicamente a ésto la verdadera historia de su alma. Nada pudo colmar la triple aspiración que la lanzó en busca del ser, de la verdad y de la vida feliz; pero nada puede

---

[32] *Id.,* VI, 16, 26: Et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus bonorum et malorum, Epicurum accepturum fuisse palmam in animo meo, nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam, et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit.

[33] *Id.,* VII, 7, 11: Et haec de vulnere meo creverant, quia humiliasti tamquam vulneratum superbum; et tumore meo separabar abs te, et nimis inflata facies claudebat oculos meos.

tampoco eliminarla, ahogarla o arrancarla de raíz. En todo momento, desde el principio hasta el fin de su drama interior, Agustín permanece siempre el hombre que busca más allá de la duración temporal la eternidad, la inmutabilidad. A la luz de sus experiencias interiores ve con evidencia siempre mayor que la inquietud del corazón es tal que nunca consiente que el hombre se quede a medias y cruce los brazos antes de llegar a colmar su vacío de Dios, o se haga la ilusión de haberlo satisfecho cuando aún queda todo por hallar, o finja ignorar lo que quiere cuando se divierte en lo banal y frívolo.

13. Pero hay otra razón más honda por la que Agustín ha sentido que el drama de su alma tomaba proporciones de eternidad.

Mientras en fuerza del peso de su orgullo iba recorriendo una a una las fases de un amor que se degrada con violencia cada vez más desesperada, otra fuerza incomparablemente más íntima y apacible actuaba e influía en el curso de su vida, no como tendencia o impulso del corazón, sino como atracción amorosa debida únicamente a la benignidad de Aquel que no abandona a pesar de ser abandonado. « Y es que tus manos, Dios mío, no abandonaban mi alma en el secreto de tu providencia, y que mi madre no cesaba día y noche de ofrecerte en sacrificio por mí la sangre de su corazón por medio de sus lágrimas »[34].

No hay página de las *Confesiones* en la que Agustín no vea con admiración la obra maravillosa que había realizado en su alma esa acción divina : « erraba, escribe, por mi orgullo y era llevado a todas partes por toda clase de vientos, pero *secretísimamente* era también gobernado por Tí »[35]. Esa acción inefablemente secreta era la que con ocasión del *Hortensius* de Cicerón orientaba su alma hacia un nuevo norte, bien que entonces ignorase Agustin la razón del incendio que empezaba a sentir dentro de sí mismo. « Este libro mudó mis afectos y encaminó hacia Tí, Señor, mis súpli-

---

[34] *Id.*, V, 7, 13: Manus enim tuae, Deus meus, in abdito providentiae tuae, non deserebant animam meam; *et de sanguine cordis matris meae, per lacrimas eius diebus ac noctibus sacrificabatur tibi;* et egisti mecum miris modis.

[35] *Id.*, IV, 14, 23: errabam typho, et circumferebar omni vento, et nimis occulte gubernabar abs te.

cas, e hizo que mis intenciones y deseos fuesen otros. De repente parecióme vil toda esperanza, y con increíble ardor de mi corazón deseaba la inmortalidad de la sabiduría; y comenzaba a levantarme para volver a Tí» [36]. Era ella la que, aun a través de la vana palabra de los maniqueos, le inspiraba el deseo entrañable de la verdad: «¡Oh Verdad, Verdad!; cuán íntimamente aun entonces suspiraba por Tí desde lo más honde de mi alma, cuando aquellos te pronunciaban en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que sólo de palabra y en muchos y voluminosos libros» [37]. Y era también ella la que en las amigables discusiones sobre *lo Bello y lo Apto* se insinuaba a guisa de melodía interior. «Procuraba yo aplicar mis oídos, ¡oh dulce Verdad!, a tu melodía interior, pensando en lo Bello y lo Apto, y deseando estar en Tí y oír tu voz y gozarme con gran alegría por la voz del esposo; pero no podía, porque las voces de mi error me arrebataban hacia fuera y con el peso de mi soberbia caía de nuevo en el abismo» [38].

14. La razón por la que la evolución espiritual descrita en las *Confesiones* supera cuantas nos ofrece la literatura antigua y moderna, está precisamente en esta acción sobrenatural que la eleva a un orden inconmensurablemente más alto.

Agustín poseía ciertamente un alma extraordinariamente profunda y hubiera podido dar, aun desde el punto de vista puramente natural, una traducción de sus intuiciones filosóficas no menos original que la de Platón o de Plotino. Pero esta hubiera sido una expresión pálida y del todo insuficiente del verdadero

---

[36] *Id.*, III, 4, 7: Ille vero liber mutavit affectum meum, et ad teipsum, Domine mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. Viluit mihi repente omnis spes vana, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili; *et surgere coeperam ut ad te redirem.*

[37] *Id.*, III, 6, 10: O Veritas, Veritas, *quam intime etiam tunc medullae animi mei suspirabant tibi,* cum te illi sonarent mihi frecuenter et multipliciter voce sola, et libris multis et ingentibus!

[38] *Id.*, IV, 15, 27: Et eram aetate annorum fortasse viginti sex aut septem cum illa volumina scripsi, volvens apud me corporalia figmenta, obstrepantia cordis mei auribus; *quas intendebam, dulcis Veritas, in interiorem melodiam tuam,* cogitans de pulchro et apto, et stare cupiens et audire te, et gaudio gaudere propter gaudium sponsi, et non poteram: quia vocibus erroris mei rapiebar foras, et pondere superbiae meae in ima decidebam.

fondo experimentado e intuído por su espíritu en la realidad concreta de su mundo interno. Agustín ha visto desarrolloda en la historia de su conversión no solamente una psicología del *deseo de Dios* como Plotino, sino además una teología de la *gracia de Cristo.* La presencia de ese don, absolutamente superior a todo cuanto pudo darse de hondo y grande en el alma del paganismo, ha agigantado su problema interior.

Es claro que la acción desplegada por el nuevo *pondus* de la gracia supera por su esencia misma toda introspección meramente natural; pero aunque sobrenatural y misteriosa es una acción real que constituye como el nervio de la verdadera historia del alma. La vida, una vez que ha recibido su influencia, no puede menos de ofrecer un cuadro psicológico, moral y social incomparablemente más rico, complejo y profundo que el que presentaría si se desenvolviese en un cauce puramente humano. Agustín ha comprobado en sí mismo la inserción de ese nuevo principio de vida y de allí proviene el horizonte superior en el que se sitúa su pensamiento al estudiar el problema del hombre. Su aguda introspección intentará penetrar siempre más hondamente en las maravillas de esa fuerza y luz que siendo trascendente y eterna actúa en el tiempo en el que parece desmenuzarse la existencia humana, que siendo sobrenatural se infiltra en las grietas más reconditas de la naturaleza derruída por el mal, que siendo divinamente pura desciende hasta las regiones más corrompidas de la inteligencia y del corazón, de la fantasía y de los sentidos, para restaurar las llagas del espíritu sin contaminarse nunca ella misma con su contacto.

15. Como *el peso* del amor de sí mismo tiene su trayectoria y sus etapas en el descenso hacia el mal, así también el de la gracia tiene su propio camino y sus etapas en el retorno y ascensión hacia el sumo Bien y la suprema Vida.

La primera de ellas es la de la fe. De la visión concreta del itinerario seguido por la iluminación de la gracia en su alma, Agustín ha recabado la enseñanza que luego será una de las claves de su pensamiento; a saber, que para ascender sin desviaciones ni ilusiones hacia Dios, conviene comenzar por buscar una antorcha que ilumine y guíe, *la fe.*

Sin embargo, esa supremacía atribuída a la fe no sería bien interpredada si no se tiene en cuenta cuán profunda sea en el espíritu de Agustín. la antítesis entre las dos rutas interiores, la de la caridad y la de la soberbia. Cuando prevalece el orgullo de una razón que se convierte hacia sí misma como a su propio centro, no puede menos de producirse una total inversión de la vida del espíritu, una especie de descoyuntamiento que la deforma bajo las apariencias de una ilusoria grandeza. Es preciso, pues, que cuando comienza a encaminarse hacia el centro divino, se produzca también una atracción opuesta que remedie ese desorden íntimo y restaure su unidad. El primer efecto producido por su acción debe consistir en llevar al hombre a una disposición moral totalmente opuesta a la del orgullo.

Esto es lo que comprueban las *Confesiones*. Agustín no ha podido salir del caos formado en su pensamiento por una orgullosa actitud intelectual sino cuando una mano invisible comenzó a disipar sus escombros y a ordenarlo sobre un nuevo fundamento. « Con mano blandísima y misericordiosísima comenzaste, Señor, a tratar y componer poco a poco mi corazón y me persuadiste ... que más que los que creen en tus libros, que has revestido de tanta autoridad en casi todos los pueblos de la tierra, deberían ser culpados los que no creyeron en ellos »[39].

La primera claridad y la primera esperanza nacieron por tanto de *la gracia de la fe*, que a guisa de secretísima y penetrante luz que atrae hacia dentro, comenzó a señalar ante sus ojos extraviados una nueva ruta y a infundir en su alma enferma una nueva fuerza para seguirla. « Reconociéndome enfermo para hallar la verdad con certeza y comprendiendo que para ello es necesaria la autoridad de las sagradas Letras, comencé a entender que de ningún modo habrías dado tan soberana autoridad

---

[39] *Id.*, VI, 5, 7: Deinde paulatim tu, Domine, manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum, consideranti quam innumerabilia crederem quae non viderem ... persuasisti mihi, non qui crederent libris tuis, quos tanta in omnibus fere gentibus auctoritate fundasti; sed qui non crederent esse culpandos, nec audiendos esse.

a aquellas escrituras en todo el mundo, si no hubieras querido que por ellas te creyésemos y buscásemos »[40].

Mediante la acción purificadora de esta medicina del espíritu fueron poco a poco despejándose las sombras que abrumaban su inteligencia. Agustín describe el principio de su restauración interior como el paulatino desaparecer de una hinchazón que cubría el rostro de su alma, y como una secreta estimulación que aguijoneaba su deseo de descubrir la verdadera luz. « Tú me aguijoneabas con *estímulos internos* para que estuviese impaciente mientras no llegase a estar cierto de Tí por la mirada interior, Y bajaba mi hinchazón gracias a la mano secreta de tu medicina, y la vista de mi mente turbada y oscurecida iba sanando de día en día con el fuerte colirio de saludables dolores »[41].

16. Estos *estímulos internos* y *tácitas contriciones* fueron preparando el momento culminante de la segunda fase, que consistió en una primera mirada interior de *la Luz inmutable.*

Las preciosas páginas en las que Agustín intenta explicarla prueban con evidencia que no se trata simplemente de una intuición filosófica que recapitule la doctrina del *Logos*, sino de una vista interior y sobrenatural que sintetiza adémas la obra secreta de *la gracia de la fe.* Agustín atribuye su primer encuentro con « los Platónicos » a una disposición particular de esa Mano suave y misericordiosa que iba componiendo poco a poco su corazón y trazando ante su espíritu la nueva ruta. « Y primeramente, queriendo Tú darme a conocer *cuánto resistes a los soberbios y das en cambio tu gracia a los humildes* (Jac. 4, 6), y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la salud, por haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre nosotros, me procu-

---

[40] *Id.*, VI, 5, 8: Ideoque cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem, et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum Litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi Scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi, et per ipsam te quaeri voluisses.

[41] *Id.*, VII, 8, 12: Placuit in conspectu tuo reformare deformia mea; *et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses.* Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae, aciesque conturbata et contenebrata mentis meae, acri colyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur.

raste por medio de un hombre inflado de grandísima soberbia ciertos libros de los Platónicos traducidos del griego al latín. Y en ellos leí ... *En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y Dios era el Verbo* » [42]. Llegó, pues, Agustín a la primera grande conquista de su inteligencia en virtud de un contacto entre el Cristianismo y el Neoplatonismo, o más concretamente, en virtud de una atenta reflexión sobre el Prólogo del Evangelio a través de ciertos textos de Platón y Plotino [43]. De la simultánea consideración de ese doble lenguaje divino y humano sobre el Vergo, Sabiduría eterna y Luz de las inteligencias, brotó el primer golpe de luz que debía descubrir a su mente un horizonte nuevo y vastísimo de verdades filosóficas y teológicas, en las que está el principio de su grande síntesis. Fue un momento de inmensa trascendencia en la evolución intelectual de Agustín. En las Enéadas de Plotino halló finalmente la *admonición* que le invitaba a emprender el camino de regreso al interior de sí mismo. Mas para poder penetrar en las intimidades de su propio espíritu, fue necesario que le condujese un *Guía infalible*. Siguiendo su invitación amorosa pudo trascender al menos por un momento las barreras de los propios sentidos interiores, y a los ojos de su alma brilló como en instantánea fulguración *la verdadera Luz;* no la luz señalada por los maniqueos y los estoicos en la ilimitada difusión de los espacios imaginarios, sino la entrevista por los Platónicos en *el hombre interior* y la anunciada por el Evangelio.

17. El influjo del espiritualismo neoplatónico en el pensamien

---

[42] *Id.*, VII, 9, 13: "Et primo volens ostendere mihi quam resistas superbis humilibus autem des gratiam (1. Petr. 5, 5), et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod Verbum tuum caro factum est, et habitavit inter homines; procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum, quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos: et ibi legi ..., *quod in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.*

[43] Sobre las relaciones entre Plotino y San Agustín, cf. entre los autores más recientes: R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, 1931. - O. PERLER, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Paderborn, 1931. — J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933. - P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934. - J. BARJON, *Plotin und Augustinus*, Berlin, 1935.

to agustiniano fue sin duda extraordinario. Sin embargo, el camino seguido por Agustín y por los Neoplatónicos, y sobre todo la orientación de sus almas hacia una Luz y Gracia eterna difieren inmensamente.

Como Plotino, Agustín ha podido entrar dentro de sí mismo, ascender por los diversos grados de la naturaleza corpórea y espiritual como por peldaños, elevarse hasta lo más alto del espíritu, trascender todo lo mudable y *tocar* finalmente en un modo puramente espiritual la Verdad. Pero esta Verdad no es una Unidad que permanece inmoble y sin vida, como un teorema matemático, sino una Persona cuyo amor infinito regenera y redime sus criaturas. La ascensión agustiniana es efectivamente búsqueda intelectual, evasión espiritual y contacto extratemporal como la de Plotino; pero es además atracción sobrenatural del Verbo, Luz inefable que previene, invita, solicita, busca, ilumina y gobierna los pasos vacilantes del hombre. Sintetizando los efectos de esa acción divina Agustín escribe: « ¡ Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Tú estabas dentro y yo fuera, y allí te buscaba; y sobre la hermosura de las cosas que tú hiciste me lanzaba yo deforme. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Teníanme lejos de Tí aquellas cosas que si no estuviesen en Tí, nada serían. Llamaste y diste voces y rompiste mis sordos oídos; brillaste, resplandeciste y ahuyentaste mi ceguedad; derramaste tu perfume y respiré, y ahora suspiro por Tí; te gusté y siento hambre y sed de Tí; me tocaste y me abrasé en tu paz »[44].

En ciertos pasajes de las Enéadas puede hallarse una inspiración filosófica semejante; pero entre los hechos interiores que bajo la acción de la gracia ha experimentado Agustín y los que parece haber vislumbrado Plotino, hay un abismo. En el alma de Plotino nada hay que nos manifieste este hondo drama de dos amores en dos personas, cual lo revelan las palabras de Agustín. Por

[44] *Id.*, X, 27, 38: Sero te amavi pulchritudo tam antiqua et tam nova! Sero te amavi! *Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam;* et in ista formosa quae fecisti deformis irruebam. Mecum eras et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti, et clamasti, et rupisti surditatem meam. Coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam. Fragrasti et duxi spiritum, et anhelo tibi. Gustavi et esurio, et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam.

ésto, después de este primer encuentro, el alma de Agustín, se encaminará por una senda de la que el Neoplatonismo nada supo ni vislumbró.

18. Mediante el retorno al interior de sí mismo Agustín había llegado en el orden meramente intelectual a la más completa evidencia, como lo prueba su enérgica expresión: « *más fácilmente dudaría de si existo yo, que no de que exista la Verdad* » [45]. Pero es preciso no olvidar que el hombre, como nos lo ha demonstrado ya, *es un grande abismo* no sólo en su pensamiento sino también y más aún en su libre albedrío y en su corazón.

Ahora bien; la mirada de la Luz eterna alcanzada a través de las páginas de las Enéadas de Plotino y del Evangelio de San Juan ha iluminado, es verdad, por un momento su alma; pero ha dejado en las sombras lo más íntimo de su ser. Ha elevado su espíritu a *las cosas invisibles* de Dios, pero no le ha infundido la pureza necesaria para permanecer en su luz. La certeza era absoluta, pero era la certeza de una mente que, tras un instante de privilegiada claridad, cae de nuevo en las sombras de lo sensible y material.

En otros términos: Agustín ha experimentado hondísimamente el drama que revela la conciencia cristiana al adentrarse en el misterio del alma humana. Ella en su búsqueda de la Verdad no solamente se esfuerza por llegar a la cumbre de una certeza racional que baste para saber con absoluta evidencia que Dios existe, sino anhela además llegar a esa cumbre de modo que luzca también en el corazón del hombre la evidencia de *amar la Verdad y de ser amado de Ella*. Aspira en una palabra al *gozo de la Verdad* en el que consiste la vida feliz.

Las *Confesiones* son en la literatura cristiana uno de los documentos que mejor describen este hecho fundamental de la vida religiosa. Agustín ha descubierto que ninguna existencia era tan evidente como la de la Luz interior a la que ha llegado su mente en un acto intelectual que disipa toda sombra de duda; pero al mismo tiempo afirma: « Heriste la debilidad de mi vista dirigiendo tus rayos fuertemente sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de Tí en la región de la

[45] *Id.*, VII, 10, 16.

desemejanza »[46]. Porque aun cuando su pensamiento había logrado descorrer los velos del mundo invisible, sin embargo el fondo del alma quedaba aún sumergido en un mundo corruptible e impuro, totalmente desemejante de Dios.

Agustín oye de los labios divinos la frase invitadora: « Manjar soy de grandes; crece y me comerás. Ni tú me mudaras en tí, como al manjar de tu carne; sino tú te mudarás en mí » [47]. Pero advierte juntamente que no era aún capaz de alimentarse de este manjar divino y de vivir de él hasta la ansiada transformación, porque *otro peso* tiraba aún de los vestidos de su carne. « Me admiraba de que ya te amara a Tí, y no un fantasma en lugar tuyo. Pero no permanecía en tu gozo, mi Dios; sentíame arrebatado hacia Tí por tu hermosura, mas al instante era desprendido de Tí por mi peso, y caía sobre estas cosas con gemidos: y este peso era mi costumbre carnal » [48]. Y así, tras esos divinos momentos, « no llevaba conmigo sino un recuerdo amoroso y como apetito de viandas sabrosas que aún no podía comer » [49].

19. Por tanto, en el momento mismo de su más alta conquista intelectual Agustín ha sentido más claramente aún todo el vacío de su inquieto corazón. Dada la absoluta certeza a la que había podido llegar su pensamiento, nada faltaba a su aguda mirada del Ser infinito, inmutable y eterno; y sin enbargo faltaba todo a esa mirada más honda de un alma ansiosa de saciarse de su Verdad.

Faltaba todo, porque Agustín no había comprendido aún el misterio que se encierra en aquellas palabras: *El Verbo se hizo*

---

[46] *Id.*, l. c.: Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis.

[47] *Id.*, l. c.: Cibus sum grandium; cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me.

[48] *Id.*, VII, 17, 23: Et mirabar quod iam te amabam, et non pro te phantasma. Et non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; *moxque diripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu*: et pondus hoc consuetudo carnalis.

[49] *Id.*, VII, l. c.: Tunc vero invisibilia tua, per ea quae facta sunt, intellecta conspexi; sed aciem figere non evalui: et repercussa infirmitate redditus solitis, *non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum possem.*

carne. « Porque, no siendo yo humilde, no poseía aún al humilde Jesús, mi Señor » [50].

Esta breve frase nos pone en el centro de la evolución espiritual de Agustín. Hay dos maneras de buscar la verdad: la una consiste en penetrar dentro de sí mismo, elevarse a lo más alto dentro de nuestra alma espiritual e immortal y, trascendiendo todo lo mudable, asir en cuanto es posible la misma Eternidad; la otra consiste en buscar la verdad en la humildad. La primera es la vía de los Filósofos, la segunda es la vía de Jesucristo. La primera alcanza a señalar la verdad como una Patria infinitamente lejana, sin lograr infundir la esperanza de llegar un día a ella; la segunda muestra la Sabiduría de Dios encarnada, hecha *camino* del hombre. La verdad es el pan de la inteligencia: pero mientras los filósofos apenas si logran presentarla como vianda pura que no es permitido tocar al hombre impuro, la Sabiduría de Dios se presenta en Jesús como leche para todo el que tenga alma de niño.

Es así como Jesucristo se presenta ante el alma de Agustín en el momento supremo de su drama espiritual. En las páginas ardientes de San Pablo halló finalmente el verdadero manjar que apetecía su alma y comenzó a comprender las riquezas de la vida del Hombre-Dios. Desde entonces Agustín hizo de esta vida el centro de la propia, a fin de, compenetrándose con ella, hallar a dios y hallarse a sí mismo; es decir resolver toda su crisis interior.

En adelante toda su vida espiritual se concentrará en el afán de llegar a este ideal, que es el ideal de la santidad cristiana. Pero antes de entrar en la vía que a ella conduce, su corazón será el teatro de la suprema lucha de dos amores que se disputarán con desesperada violencia el fondo de su alma.

---

[50] *Id.*, VII, 18, 24: *Non enim tenebam Dominum meum Jesum, humilis humilem;* nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram.

CAPITULO II.

El problema de las "Confesiones" Agustinianas, problema universal

Hasta aquí hemos visto descrita a través de las *Confesiones* una doble ruta espiritual totalmente antagónica, según que mirásemos a la acción desarrollada por el amor de sí mismo o a la acción iniciada por la gracia. Mas es claro que Agustín no podía permanecer indiferente ante una y otra, sin elegir ninguna ni confiar a una de ellas el destino último de su historia interior. En las rutas del espíritu no es posible rehusar toda elección, negarse a todo camino, permanecer sin inquietud alguna en una estoica inmovilidad. De grado o contra el propio querer es preciso que el hombre acepte integralmente la responsabilidad de sí mismo y de su destino eterno, y opte por una de las dos vías que como dos agudas espadas se entrecruzan en su mundo interior. Era, pues, necesario que también para Agustín llegase la hora crucial; era preciso que uno de los dos « pesos » que, desgarrándola, traían prisionera su alma, obtuviese la victoria integral: mas antes de que uno de ellos prevaleciese definitivamente no pudo menos de suscitarse en su espíritu la más aguda crisis interior.

Es en este punto en donde la psicología de las *Confesiones* agustinianas llega a su mayor profundidad.

1. La última crisis.

1. La más ardua dificultad en la psicología de la conversión experimentada por Agustín no proviene tanto de la inteligencia cuanto del corazón. La última crisis analizada por las *Confesiones* no tiene lugar en la zona intelectual del alma, sino en otra más honda y secreta, en la del libre albedrío. No es una crisis de luces y sombras, de fe y de incredulidad, de contradicciones y dudas en la razón; sino una crisis *del querer* atraído con vehemencia avasalladora por dos poderes hostiles, cada uno de los cuales aspira a una posesión totalitaria.

El libro VIII de las *Confessiones* presenta come fase culminante precisamente este supremo y arduo conflicto en el que viene a encontrarse el hombre cuando la Verdad ha tocado verdaderamente el fondo de su alma, y se halla ésta dividida en lo más íntimo de su sér. « La nueva voluntad que había empezado a nacer en mí de servirte gratuitamente y gozar de Tí, Dios mío, todavía no era capaz de vencer la primera, que con los años se había hecho fuerte. Así las dos voluntades mías, la una vieja y la otra nueva, la una carnal y la otra espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma »[1].

No es, pues, la incerteza, la duda intelectual, la ausencia de la luz interior la que en Agustín vuelve arduo y doloroso el don de sí mismo a la *Vía salvadora;* sino la íntima esclavitud del corazón enredado en los placeres de la carne. Porque mientras el corazón... « se adhiere dulcemente a sus sombras » y se inclina al *pondus* del amor perverso, en vano la razón acumula sus pruebas. Es lo que confiesa de sí mismo Agustín: « Nada tenía que responder a tu palabra: *Levántate tú que duermes, sal de entre los muertos y te iluminará Cristo* (Efes. 5, 14). Nada absolutamente tenía que responder, convencido por la evidencia de la verdad, sino unas palabras soñolientas: « ahora », « en seguida », « déjame un poco ». Pero este « ahora », « ahora », no tenía término, y este « déjame un poco » iba prolongándose ... »[2]. Mientras dure esta esclavitud, de nada sirve que el hombre se subleve contra su propia indignidad. « Vuelto a mí mismo, ¿qué cosas no dije contra mí? ¿Con qué azotes de sentencias no flagelé a mi alma para que me siguiese en mi afán de ir hacia Tí? Ella se resistía. Rehusaba aquello, pero no alegaba excusa alguna estando ya agotados

---

[1] *Id.*, VIII, 5, 10: Voluntas autem nova quae mihi esse coeperat ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. *Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritualis, confligebant inter se, atque discordando dissipabant animam meam.*

[2] *Id.*, VIII, 5, 12: Non enim erat quod tibi responderem dicenti mihi: Surge qui dormis, et exsurge a mortuis; et illuminabit te Christus (Eph. 5, 14), et undique ostendenti vera te dicere; non erat omnino quod responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: Modo, ecce modo; sine paululum. Sed, Modo, et modo, non habebat modum; et Sine paululum, ibat in longum ...

y rebatidos todos los argumentos. Sólo quedaba en ella *una muda trepidación,* y temía como a par de muerte ser apartada de la corriente de la costumbre en la que se consumía mortalmente » [3].

Ante la luz que brilla con innegable evidencia y « hiere el corazón sin lesionarle », no queda en definitiva otra cosa que esta *muta trepidatio,* esta temblorosa indecisión que no es capaz de formular ninguna excusa pero tampoco es capaz de dar el paso definitivo que consistiría en *querer* con toda el alma. « No había de ir allá con naves ni con cuadrigas ... No sólo el ir sino también el llegar allá no consistía en otra cosa que en *querer ir,* pero en querer fuerte y plenamente; no en fluctuar e inclinar ya aquí ya allí una moribunda voluntad, que luchando consigo misma en parte se levanta y en parte cae » [4].

El nudo, pues, del inmenso drama que ha sentido Agustín dentro de su alma al hallarse frente a *la Vía* que cruzaba por ella como aguda espada, obligándole a la más ardorosa entrega o a la más fatal renuncia, se concentra siempre más estrechamente en ese insondable punto del libre albedrío, del que debe provenir el acto que la decida a realizar *su gran voluntad en la sola voluntad.* Mas, justamente allí es en donde queda más patente que nunca la inconciliable oposición de los dos poderes hostiles que se disputan el fondo del hombre, como lo muestran las *Confesiones* al llegar a la última crisis.

« De este modo me sentía enfermo y atormentado, acusándome a mí mismo nucho más acerbamente que de costumbre, volviéndome y revolviéndome sobre mis ligaduras, para ver si rompía aquello poco que me tenía prisionero; pero que al fin me tenía. Y Tú, Señor, me instabas a ello en lo más íntimo de mi

---

3 *Id.,* VIII, 7, 18: Et ego ad me, quae non in me dixi? Quibus sententiarum verberibus non flagellavi animam meam, ut sequeretur me conantem post te ire? Et renitebatur; recusabat et non se excusabat. Consumpta erant et convicta argumenta omnia: *remanserat muta trepidatio; et quasi mortem reformidabat restringi a fluxu consuetudinis quo tabescebat in mortem.*

4 *Id.,* VIII, 8, 19: Et non illuc ibatur navibus aut quadrigis, aut pedibus quantum saltem de domo in eum locum ieram, ubi sedebamus. Nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc, nihil erat aliud quam velle ire, sed velle ire fortiter et integre; non semiauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem, parte assurgente cum alia parte cadente luctantem.

alma, flagelándome con severa misericordia con el doble azote del temor y de la vergüenza, a fin de que no cejara en ello, no fuera que no se rompiera aquello poco y débil que había quedado y se rehiciese de nuevo y me atase más fuertemente. Y decía para mí interiormente: « Ea, sea ahora, sea ahora »; y ya casi pasaba de la palabra a la obra, ya casi lo hacía, pero al fin no llegaba: sin embargo ya no recaía en las cosas de antes, sino que me detenía al pie de ellas y tomaba aliento y lo intentaba de nuevo y era la distancia cada vez más corta, y ya casi tocaba al término; pero en definitiva ni llegaba a él ni lo tocaba ni lo tenía, dudando en morir a la muerte y vivir a la vida; podía en mí más lo malo inveterado que lo bueno no gustado: y el momento mismo en el que iba a mudarme, a medida que se aproximaba, me infundía mayor horror; y aunque no me hacía volver atrás ni apartarme del fin, me tenía suspenso.

Reteníanme ciertas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, mis antiguas amigas, y me tiraban del vestido de la carne y me decían por lo bajo: « ¿Nos dejas? » Y « ¿desde este momento no te será licito nunca jamás ésto y aquello? » ¡Y qué cosas, Dios mío, qué cosas me sugerían con las palabras « ésto y aquéllo ». Por tu misericordia aléjalas del alma de tu siervo. ¡Qué torpezas me sugerían, qué indecencias! Pero ya quien las escuchaba era mucho menos de la mitad de mí mismo, no contradiciéndome descaradamente y saliendo a mi encuentro, sino como musitando a la espalda y como pellizcándome furtivamente al alejarme para que volviera la vista. Retardaban, sin embargo, que yo, vacilante, rompiese y me desentendiese de ellas y pasase a donde era llamado, en tanto que la costumbre inveterada me decía: « ¿piensas tú que podrás estar sin estas cosas? ».

Pero ésto lo decía ya muy débilmente. Porque por aquella parte hacia donde yo tenía vuelto el rostro y adonde temía pasar, se me dejaba ver la casta dignidad de la continencia, serena y alegre, no disolutamente, acariciándome honestamente para que me acercase y no vacilara, y extendiendo hacia mí para recibirme y abrazarme sus piadosas manos llenas de multitud de buenos ejemplos. Allí había tantos niños y niñas; allí una juventud numerosa y hombres de toda edad, viudas venerables y vírgenes ancianas; y en todos la misma continencia, no estéril, sino ma-

dre fecunda de hijos de los gozos de su marido, que eres Tú, oh Señor. Reíase de mí con sonrisa alentadora, como diciéndome: «¿No podrás tú lo que éstos y éstas? ¿O es que éstos y éstas lo pueden por sí mismos y no en el Señor, su Dios? El Señor su Dios me ha entregado a ellos, ¿Por qué te apoyas en tí, si no puedes estar en tí? Arrójate en El, no temas, que El no se retirará para que caigas: arrójate seguro que El te recibirá y sanará». Y llenábame de muchísima vergüenza, porque aún oia el murmullo de aquellas bagatelas y vacilante permanecía suspenso. Y de nuevo Aquella como diciéndome: Hazte sordo contra aquellos tus miembros inmundos, a fin de que sean mortificados. Ellos te hablan de deleites, *pero no conforme a la ley del Señor tu Dios* (Ps. 118, 85). Tal era la contienda que había en mi corazón, de mí mismo contra mí mismo únicamente. Mas Alipio, fijo a mi lado, aguardaba en silencio el desenlace de mi inusitada emoción.

Pero cuando una alta meditación sacó del más profundo secreto y reunió toda mi miseria en presencia de mi corazón, estalló una tormenta ingente cargada de una gran lluvia de lágrimas»[5].

3. Difícilmente se hallará una página que como ésta haya concentrado en tan breves líneas tantas y tan geniales observaciones sobre la psicología del placer y del amor, de la pasión y de la elección libre, de las atracciones pecaminosas y de las mociones sobrenaturales de la gracia. Mas lo que con razón puede parecer lo más sorprendente de la acción aquí descrita es lo que sucede en la voluntad en el momento en que, bajo el influjo de la «casta dignidad de la continencia», llega casi a tocar *la meta*, sin que todavía sea capaz de dar el paso decisivo: hay allí algo que parece cortísima distancia en las apariencias y que sin embargo puede poner de nuevo la voluntad ante una infranqueable lejanía. Es verdad que mientras el amor puro va conquistando más y más el terreno de la batalla, el otro amor parece retirarse y ocultarse «como musitando a la espalda y pellizcando furtivamente». Pero la lucha no puede decirse terminada mientras la conquista no sea *total*. El paso que debe darse dentro del

---

[5] *Id.*, VIII, 11, 25 sq.

alma para llegar a la victoria, podrá parecer que no consiste sino en romper un tenue vínculo que esclaviza aún; pero la experiencia ha enseñado a Agustín que eso que parece despreciable ligadura pone de nuevo al hombre ante todo su abismo. Jamás podrá llegar a superarlo mientras su conato estribe en la base movediza de su propio corazón: « *¿por qué te apoyas en tí, si no puedes estar en tí?* » Agustín, en efecto, no ha podido romper el último lazo del amor impuro y dar el grande paso hacia la vida verdadera, sino cuando obedeciendo a la *admonición* celeste, « Toma, lee », se abandonó totalmente al poder divino de la gracia: « Al punto que dí fin a la lectura, como si se hubiera infiltrado una luz de seguridad en mi corazón, se disiparon todas las tinieblas de mi vacilación » [6].

Así pues, la más honda, la más clara y la más decisiva experiencia interior ha hecho ver a Agustín cuán funesta sería la ilusión del hombre que creyese poder dar dentro de sí mismo el grande paso hacia la Luz con la facilidad de quien supera una corta distancia o rompe un ligero vínculo. En realidad, todo intento de superación que no se apoye en el auxilio divino de la gracia resulta absolutamente vano e impotente; y quien sepa escudriñar su interior con ojos sinceros no tardará en descubrir que lleva en su corazón profundidades insondables que jamás podrá dominar por sí solo.

De este modo, en la fase culminante de su evolución espiritual, Agustín ha llegado a íntuir los aspectos más recónditos de su *magno problema*.

---

[6] *Id.*, VIII, 12, 29: Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis, quasi pueri an puellae nescio; *Tolle, lege; tolle, lege*... Arripui, aperui, et legi in silentio capitulum quo primum conjecti sunt oculi mei: *Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione; sed induite Dominum Jesum Christum, et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis* (Rom. 13, 13-14). Nec ultra volui legere; nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.

2. El problema agustiniano, problema universal.

4. La « magna quaestio » de las *Confesiones* proviene sin duda de las fuentes más íntimas de la psicología de Agustín, como lo hemos visto en las diversas fases de su evolución espiritual; pero a través de su alma y de su mundo interior, Agustín ha tocado un problema perenne, universal, vigente en toda conciencia humana. No es, pues, extraño que no pocos pensadores modernos, al presentarnos la nueva problemática de las ciencias del espíritu, tornen a fijar la atención en los puntos vivos que había desentrañado ya el genio de Agustín. Pascal y Newman, Hegel y Heidegger, Kirkegaard y Dostojewski, Bergson y Blondel, por diversos caminos y desde opuestos puntos de partida, llegan a comprobar una idéndica « magna quaestio » en el fondo del hombre.

Esto prueba ante todo que no es posible desconocerla o ignorarla totalmente. Si como todo pasa y fluye en el mundo sensible, así también en el mundo interior y en la más íntima vida de las almas, de un extremo a otro, todo principiase y acabase en el tiempo, sin ninguna elevación de las profundidades del espíritu hacia lo invisible y eterno; entonces tal vez tendría razón el escepticismo antiguo y moderno en dudar de si haya o no una verdad en el fondo de la vida humana. Pero en realidad, nunca puede ser tal la dispersión de nuestra existencia en lo meramente temporal, contingente y fenoménico, que no quede lugar para la « cuestión necesaria » planteada por las fuentes más puras de la ciencia, la filosofía y la religión.

Esto es lo que ha descubierto la mirada de Agustín en las mejores páginas del Timeo y de las Enéadas. En su libro *De vera religione* escribe a este propósito que si viviese aún Platón podríamos oír de sus labios, « que la verdad no se ve con ojos corporales sino con una mente pura; y que toda alma que a ella llega y se adhiere, torna a ser perfecta y feliz; y que nada impide tanto el percibirla como una vida licensiosa y las falsas imágenes de las cosas sensibles, que impresas en nuestros sentidos de parte del mundo corpóreo, engendran en nosotros opiniones y errores varios; que por lo mismo es menester sanar el alma para intuír la

forma inmutable de las cosas, la forma que permanece siempre idéntica y la belleza que persevera en todo igual a sí misma, sin extensión en el espacio ni variación en el tiempo, la belleza que se conserva una e idéntica en todo sentido, en la que no creen los hombres, siendo así que ella es la que posee el ser sumo y verdadero; que todas las demás cosas nacen, perecen, fluyen y pasan; y que sin embargo, en cuanto poseen un ser, lo tienen de aquel Dios eterno que las ha hecho por medio de su verdad; y que entre estas cosas solamente al alma racional e intelectual es dado el gozar de la contemplación de su eternidad, el ser por ella perfeccionada y embellecida, y el poder merecer la vida eterna; pero que agostada por el dolor y el amor de las cosas que nacen y mueren, y entregada a la rutina de la vida, se pierde en la vanidad de engañadoras imágenes y desdeña a los que afirman haber algo que no se ve con estos ojos corporales ni se percibe con la fantasía, sino se contempla únicamente con la mente y la razón » [7].

5. Platón y Agustín coinciden en presentir que la Verdad puede ser vista como una Forma inmutable, como una eterna Belleza, penetrando en *lo más puro del hombre.* De allí nace el anhelo de buscar en el ser del hombre lo más interior con la idea de que lo más íntimo haya de ser ¡lo más puro! De allí el deseo de alejarse no solamente del cuerpo y de la vida material sino también de todo aquello que aun en la vida interior del pensamiento no trasciende lo mudable y temporal: porque para hallar la Verdad en lo más puro del hombre, es preciso buscar ante todo dentro del espíritu aquella vida que parece sobrepasar infinitamente el mundo de la ilusión de la nada y estar en algún modo en contacto con la verdadera luz del mundo interior.

Por ésto en esta psicología todos los itinerarios del pensamiento son una elevación y una interiorización gradual en busca de esa región en la que el alma sea o torne a ser semejante a la Forma pura.

Y sin embargo, al término de todo esfuerzo humano y precisamente en lo más íntimo del hombre aparece, evidente y angustioso, ese contraste de luz y de oscuridad, experimentado por San

---

7 *De vera religione,* 3, 3.

Agustín no menos que por Platón y por Pascal, y que será siempre ante toda grande inteligencia el motivo que haga intuír la grandeza del misterio que el hombre lleva dentro de sí mismo.

Nada hay ni fuera ni dentro *del hombre* que baste para descifrar el enigma de esa perenne inquietud, cuyo doble movimiento, en un sentido parece desprender de su foco interior la vida del alma y acercarla a la nada y sus sombras, mientras en otro parece interiorizarla y aproximarla a lo infinito y a Dios.

En un alma que aspira a la felicidad, buscar la verdad y buscar la vida son dos anhelos que coinciden en su fondo más secreto. Pero su misterio consiste en que, por una parte, no buscaría su luz ni menos podría hallarla, si ella no residiese *en su interior*: porque ¿cómo podría el espíritu humano vivir de la verdad, si no hallase su presencia en el fondo del alma?; y ¿cómo podría ser inteligible esta presencia si no fuese íntima y propia como la vida? Por otra parte, sin embargo, mientras más ahonda en sí mismo el espíritu humano en busca de la luz, más profundamente parece abrirse ante su vista la distancia entre la vida instable e inquieta que posee y la vida feliz a la que aspira: ¿y cómo pudiera decirse que el espíritu humano posee la verdad, si no hay en él otra vida que la vida en el tiempo, instable como las sensaciones, fugaz como los sentimientos?

6. Con sobrada razón San Agustín ha visto concentrado en estos datos íntimos de la vida del espíritu el aspecto más profundo del problema del hombre.

La Verdad, luz inmutable y eterna, parece estar muy cerca y muy lejos de nuestro espíritu. Porque está muy cerca puede nuestra razón descubrir su evidencia, aun en el seno mismo de la duda. Porque está muy lejos, toda claridad nos parece insuficiente y toda evidencia deja traslucir un más allá, un infinito horizonte. Hay una reminiscencia de esta luz que vive en todo espíritu como vive el deseo de la felicidad. Puesto que la deseamos y la buscamos como se anhela y busca la Patria, es evidente que ni Ella nos es del todo desconocida, ni el alma del hombre puede, como el extranjero, olvidarla sin morir. Pero al mismo tiempo, una distancia infranqueable parece interponerse entre esta Patria del alma y el frágil anhelo que hallamos en el fondo más íntimo del corazón. Un mismo don inefable puede ser en el hom-

bre motivo o de la caridad o del orgullo; ya que su corazón puede o convertirse a la Fuente misma de toda verdad y de toda vida, o volverse hacia sí mismo e idolatrarse y entenebrecerse. ¿Porqué se dan en la vida humana bajo una misma luz dos amores? ...,. ¡Misterio insondable! Pero misterio que está en el fondo de toda inquietud y en el fondo de nuestra historia sobre la tierra.

El problema de las *Confesiones,* que es el problema humano por excelencia, nace precisamente de estas hondas perspectivas de la psicología agustiniana que intuyen toda la profundidad del ser en el hombre, desde el tiempo en el que desarrolla su historia, hasta la eternidad en la que está la clave de su misterio. Porque, en efecto, no hay vida humana en la que no se dé esta cuestión crucial de un doble itinerario: el uno hacia la eternidad, hacia la verdad invisible y hacia el amor que es el principio de la verdadera vida; el otro hacia el tiempo, hacia las apariencias sensibles, y hacia el amor que es el origen de la muerte. Por lo mismo, el destino humano presenta un significado muy diferente según que desde el corazón se mire hacia lo exterior o hacia lo interior, hacia los órdenes de la creación que descienden hasta la materia, límite de lo mudable, o hacia las jerarquías de un mundo espiritual que ascienden hasta Dios.

7. Pero no solamente cuando se propone descifrar el problema del hombre, sino también cuando considera el problema más universal de *las dos Ciudades*, San Agustín tiene ante la vista toda la profundidad de un orden trascendente de los seres entre los extremos de lo instable y de lo permanente, de la nada y lo infinito.

Como en el mundo interior del hombre así también en el mundo invisible de los ángeles, su pensamiento descubre el misterio de luz y de sombras, de aproximación y de lejanías, de unificación hacia dentro y de dispersión hacia fuera, según que esos espíritus celestes mediante *la conversión a la Verdad* se acerquen a Dios y permanezcan en El; o al contrario, con *la conversión hacia sí mismos* [8] se alejen de la divina luz y caigan en un abismo

---

[8] *Id.*, XIII, 2, 3: Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritualis ut saltem tenebrosa fluitaret similis abysso, tui dissimilis, nisi per idem Verbum converteretur ad idem a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret,

de sombras. En este mundo interior de los ángeles y del alma puede darse *la inmortalidad* sin *la felicidad*. Sólo en Dios la vida inmortal y la vida feliz son una misma vida inmutable y eterna por esencia [9]. En todo espíritu distinto de Dios la vida, no siendo por sí misma inmutable, dista infinitamente de la verdadera eternidad, lejos de la cual nunca podrá ser feliz. Por ésto, « aun aquella criatura espiritual e intelectual, que parece ser la más próxima al Verbo, puede tener una vida informe; porque si bien *ser* y *vivir* es en ella una misma cosa, no lo es sin embargo *vivir* y *vivir felizmente* » [10].

Hay, pues, una vida espiritual que, aunque imperecedera, no tiene más sentido que el de « una incoación o exordio » [11], y hay otra cuya suprema perfección consiste en imitar y conformase al Verbo de Dios, Forma immutable de todo cuanto existe [12]; la primera es una vida semejante al tumulto interior de una palabra que no llega aún a formarse, la segunda es como la palabra tomada en la plenitud de su sentido; la primera es una vida que divaga y fluctúa, que cae y se abisma [13], la segunda es una vida que se recoge y unifica, que asciende a lo permanente y supera toda insta-

---

quamvis non aequaliter, tamen conformis Formae aequali tibi?... Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne quod adeptus est *conversione*, aversione lumen amittat, et relabatur in vitam tenebrosae abysso similem.

9 *Id.*, XIII, 3, 4: Tu solus es immutabilis, quia solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo tu es.

10 *De genesi ad litt.*, I, 5, 10: Non enim habet informem vitam Verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere quod est sapienter ac beate vivere. Creatura vero quamquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informem vitam; *quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere.*

11 *Id.*, I, 4, 9: Ut per id quod principium est, insinuet *exordium creaturae exsistentis ab illo adhuc imperfectae.*

12 *Id.*, l. c.: Per id vero quod Verbum est, insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum, *ut formaretur inhaerendo Creatori,* et pro suo genere imitando Formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille.

13 *Id.*, I, 9, 17: Ipsa est intellectualis vita, quae nisi ad creatorem illuminanda converteretur, *fluitaret informiter.*

Confess., XIII, 4, 5: cui non est hoc vivere quod beate vivere, quia vivit etiam *fluitans in obscuritate sua.*

bilidad temporal[14]; la una es una vida que se da en todo espíritu inmortal por el mero hecho de tener una existencia imperecedera, la otra es una vida cuya inmortalidad no proviene simplemente del conservar una existencia cualquiera, « sino del intuír la Luz iluminante y de adherirse a ella »[15].

Se da por tanto en el mundo de los ángeles el doble horizonte descubierto ya en el mundo del hombre; el de una eternidad interior en la luz de Dios y el de una duración exterior lejos de la misma. Pudo existir por lo mismo en los ángeles, como existe de hecho en el hombre, el doble movimiento de su más íntima vida hacia la Verdad o hacia la nada[16], hacia la Forma inmutable que la unifique e ilumine o hacia la multiplicidad temporal que la disperse y oscurezca.

De este modo, intuyendo el orden trascendente de un mundo visible e invisible. San Agustín plantea en sus grandes obras el problema supremo de toda vida espiritual. Sin duda la vida de la inteligencia tanto en los hombres como en los ángeles ocupa el más alto grado en el orden jerárquico de la creación: sobre ella y más al interior no palpita sino la vida de Dios. Pero toda vida creada, aun la más alta de los seres espirituales, es una vida en la que pueden darse dos voluntades y en la que por consiguiente es posible el bien y el mal. Surge así en el mundo interior al que pertenece toda criatura inmortal, el problema crucial de un doble itinerario: el uno que eleva la vida del espíritu, la interna y acerca a Dios, hasta convertirla en una vida de luz y felicidad muy semejante al Verbo eterno; el otro que la dispersa en un mundo mudable, y tanto más la aleja de Dios cuanto más pierde su semejanza, o sea la huella de la Eternidad.

---

14 *De genesi ad litt.*, I, 8, 14: Manent enim quaedam supergressa omnem temporalem volubilitatem in amplissima sanctitate sub Deo.

15 *Confess.*, XIII, 3, 4: Neque enim eius informitat placeret tibi, si non lux fieret, *non exsistendo, sed intuendo illuminantem lucem eique cohaerendo.*

16 *De genesi ad litt.* I, 4, 9: Cum dissimilis ab eo qui summe ac primitus est, *informitate quadam tendit ad nihilum.*

II

Historia del espíritu y experiencia humana

CAPITULO III.

El hombre y su misterio interior

1. San Agustín, como lo hemos visto en los capítulos precedentes, no solamente poseía una inteligencia capaz de la más alta especulación, sino además la rara y genial aptitud de un espíritu que sabe auscultar la vida del propio pensamiento y al mismo tiempo la acción inefable que lleva a cabo la Verdad divina al comunicarse a la mente del hombre.

Difícilmente se hallará un teólogo que haya logrado conocer las divinas influencias de su luz con la diafanidad con la que ha llegado él a descubrirlas en su grande alma.

El grande Doctor de la gracia ha poseído como pocos ese admirable secreto que consiste en saber de qué modo el amor purifica la inteligencia y eleva toda la vida del espíritu a una vista más honda de lo eterno, lo inmutable y lo sobrenatural. Además, su genio es el genio de un artista y por lo mismo domina en su alma estrecha unión y consonancia entre la inteligencia, la fantasía y el corazón. De allí nace la maravillosa facilidad con la que hace uso de todas las formas de la analogía, de todos los matices de la expresión simbólica, de cuya luz se sirve tanto para pasar y elevarse de la imagen y huella sensible al Ejemplar eterno, como para descubrir en el orden visible la traducción de una verdad más profunda e infinitamente más bella.

Fundándose en estas íntimas aptitudes psicológicas ha logrado penetrar en ese drama interior de las almas en el que se entrelaza una doble acción: la que proviene del amor humano y la que procede de la gracia divina.

Este fue, como lo hemos visto en el capítulo precedente, el supremo problema de su alma. Sus *Confesiones* nos prueban que el más íntimo objeto de sus reflexiones no fue otro que el misterio interior de la vida y de la gracia. El fin principal al que tienden consiste en descifrar la historia de la irrequieta existencia humana y de la gracia divina, tal cual la había experimentado en el decurso de su conversión y cual la vislumbraba, a través de su alma, en la experiencia universal y perenne de los hombres. Su grande obra de la *Ciudad de Dios* demuestra que en este misterio interior veía el supremo problema no sólo de toda vida humana sino también de toda vida espiritual.

2. Inspirándonos en estas fuentes íntimas de su pensamiento vamos a proponernos en primer lugar el problema *del hombre*.

Del análisis claro y penetrante que ha hecho San Agustín en sus *Confesiones* resulta ya con nitidez este punto fundamental: que la *magna quaestio* del espíritu, tal cual brota del fondo más íntimo de la vida y cual se desenvuelve en el decurso de su historia, se traduce en la grande disyuntiva que las fuentes más puras de la religión habían hecho sentir siempre al hombre y que el Cristianismo ha puesto en plena evidencia.

San Agustín ha concentrado todo el vigor de su inteligencia en este aspecto decisivo del problema, fijándose concretamente en la idea central de *la Gracia y los dos amores*. Convencido de que al ahondar en esta piedra angular de la religión cristiana, tocaba con infalible certeza en *la verdad* que ilumina, regenera e infunde la única esperanza indefectible, ha hecho el más hondo esfuerzo para expresarla en una clara, profunda y completa síntesis.

Mas para llegar a ella, ha debido ante todo profundizar en dos ideas fundamentales en toda Metafísica de la experiencia interior y en toda Teología de la vida: la idea del tiempo y la idea de la eternidad.

El punto central, en efecto, de la especulación agustiniana está en la doble vista de la eternidad y del tiempo en los seres que son objeto de su introspección: el mundo, el alma, Dios. Su originalidad consiste en *la doble trasposición* a la que se eleva esa especulación: la primera al considerar el tiempo en el mundo del espíritu, la segunda al considerarlo en el mundo de la gracia.

Esta doble trasposición tiene, a mi parecer, una importancia capital en el problema filosófico-teológico que San Agustín se propone resolver, y por ésto vamos a fijar en ella nuestra atención procurando ante todo asimilarnos su visión del mundo interior.

1. La visión agustiniana del mundo interior.

3. En el universo que San Agustín intuye se da un profundo orden jerárquico de los seres. En el centro de esa intuición está lo más íntimo y elevado del hombre, *la mente;* hacia el exterior se despliega en el tiempo y en el espacio la inmensa grandeza de un mundo sensible y material; hacia el interior se eleva la profundidad de un mundo espiritual y eterno. El pensamiento, desde el centro del alma, por una parte puede descubrir los órdenes más y más externos de una naturaleza mudable, que desciende hasta *la materia;* por otra, trascendiendo la propia vida, puede internar más y más su mirada en las jerarquías de un mundo inteligible, que asciende hasta la luz de *la Forma immutable.* El amor, de un modo semejante, por una parte puede dirigirse en pos de la gradual belleza de un mundo que se extiende y multiplica hacia fuera, hacia el «ser y no ser» del tiempo; por otra, puede dirigirse en pos de la gradual belleza interior de un mundo que asciende hacia lo alto, hacia el más allá de la eternidad. La vida toda del alma, mientras no sea una vida feliz, lleva en sí todo el misterio de una vida que con sus pensamientos y sus amores, ora parece aproximarse a su misma Fuente, divina e infinita, ora parece hallarse cerca de la nada.

Según estas perspectivas, dentro del hombre se puede vislumbrar toda la grandeza de un universo que, en un sentido, parec terminar en la nada y sus sombras, mientras en otro, parece aproximarse infinitamente a la misma Verdad.

En el pensamiento agustiniano es fundamental esta intuición de la profundidad del universo interior de la persona humana entre los extremos de lo instable y de lo permanente, del tiempo y de la eternidad. Como para Pascal así también para San Agustín, el hombre en el universo es un centro infinitamente lejano del principio y del fin que expliquen su existencia [1]; es

un medio entre todo y nada, no en el sentido de las dimensiones inabordables del *espacio,* sino en el sentido de *la duración del ser.* En el cosmos agustiniano hay como en el moderno una línea de profundidad que intenta llegar a *los extremos* de las cosas; pero la profundidad que se propone medir el pensamiento agustiniano no es la que pasa a través del espacio físico, sino la que va del tiempo a la eternidad y del tiempo a la nada.

Entre el ser y el no-ser, entre lo que cambia y lo que permanece, entre la muerte y la inmortalidad, el hombre aparece ante la mente de Agustín como el centro del que brotan por una parte las más evidentes certezas y del que nace por otra el más oscuro enigma.

4. El principio de esta estructuración jerárquica del mundo visible e invisible proviene del modo extraordinariamente profundo con que San Agustín concibe la *inmutabilidad* de la Forma increada; es decir la permanencia eterna y absoluta que la inteligencia llega a vislumbrar en algún modo al comprender el sentido y toda la realidad de esta grande palabra, ¡*la Verdad*! [2].

La idea de la inmutabilidad es la clave maestra de la que proceden las líneas directrices de su grande síntesis. Ella ilumina su visión del mundo en los dos sentidos, de lo transitorio y de lo permanente. Porque, por una parte el anhelo de ver la Verdad lleva su genio a internarse más y más en el mundo de las cosas eternas, hasta fijar sus pupilas en su luz verdadera; y por otra, el hecho de la fugacidad de todo pensamiento humano le obliga a volver la mirada al mundo del tiempo, a fin de hallar aun en sus más ínfirmas formas las huellas de esa misma Verdad [3].

---

[1] *Pensées,* s. II, 72: Infiniment éloigné de comprendre *les extrêmes,* la fin de choses et leur principe sont pour lui (l'homme) invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et *l'infini* où il est englouti.

[2] *De Trinitate,* VIII, 2, 3: Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, *Veritas*!, mane si potes.

De lib. arbitrio, II, 13, 35: Ecce tibi est *ipsa Veritas*!: amplectere illam si potes, et fruere illa.

[3] *Id.*, II, 16, 41: Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat.

De vera religione, 41, 78: Quare si nobis potest bene esse cum ipsa

San Agustín no ignora que el objeto inmediato que aprehende nuestro pensamiento dentro y fuera del hombre está constituído únicamente por seres mudables; pero al mismo tiempo ha visto que nuestra inteligencia por su impulso natural tiende a *asir el ser* en su pura perfección, en su plenitud y totalidad. El pensamiento humano va espontáneamente en los objetos que percibe hacia *la forma* o principio de su unidad [4]. Mas, precisamente por razón de la mayor o menor perfección y unidad que en ellos descubre, ve que el universo despliega su realidad temporal en un orden jerárquico, y que lo que distingue las diversas jerarquías de lo real es su mayor o menor mutabilidad. Su duración y su ser son tanto más inferiores cuanto más sometidos al movimiento e instabilidad, y tanto más perfectos cuanto mayor es su permanencia. El término, pues, en el que es preciso vea el pensamiento el *summum esse* es el de la absoluta immutabilidad [5].

Tal es efectivamente para San Agustín la cumbre que es preciso escalar con todas las fuerzas de la inteligencia, si se quiere tener una visión cierta del mundo. Y por ésto toda su psicología tiende a entrar en posesión de la vista de Aquel que siendo infinitamente interior, absolutamente uno e idéntico a sí mismo, *es sumamente*, y por lo mismo es la *Verdad* [6].

5. Dado este punto de partida, fácilmente se explica la importancia que adquiere en la visión agustiniana del mundo el

---

Veritate, male sumus cum quolibet vestigio veritatis: multo ergo deterius cum extremitate vestigii, quando carnis voluptatibus adhaeremus.

[4] *De gen. ad litt. liber imperf.,* 10, 32: Vis ipsa formae commendatur nomine unitatis. Hoc est enim vere formari, in unum aliquid redigi; quoniam summe unum est omnis formae principium.

[5] *De Trinitate,* V, 2, 3: Aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio: Deo autem aliquid huiusmodi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit.

[6] *De libero arbitr.,* II, 6, 14: Ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse profecto convincitur. Quae si nullo adhibito corporis instrumento... sed per seipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur.

«implicatísimo enigma» del tiempo [7]. Si Agustín lo examina tan sutil y minuciosamente, no es únicamente por el interés que su pensamiento filosófico podía hallar en el viejo problema del movimiento físico, sino porque su genio intuye el principio de una nueva concepción metafísica y teológica del Ser y de los seres.

En efecto, el problema del *ser que cambia,* sentido tan hondamente por el alma griega, ofrece a Agustín un campo vastísimo en el que se explaya de un modo original su aguda inteligencia. El concepto del tiempo no se ciñe en la visión agustiniana como en la aristotélica a la duración intrínsecamente sucesiva del movimiento físico de los seres materiales, sino se extiende amplísimamente a todos los grados de los seres susceptibles de un cambio cualquiera, material o espiritual. El tiempo en la mente de San Agustín se identifica con toda duración que no contenga en su mismo principio toda la plenitud de su realidad y que por consiguiente deba extenderse a buscarla con el movimiento y la tendencia a un fin. El tiempo por lo mismo muestra al pensamiento *la contingencia interior* del ser.

La duración temporal arguye imperfección y limitación, entraña la *informidad* y la *inquietud,* y en consecuencia carece por sí misma de permanencia y estabilidad, porque éstas no se dan sino allí donde vige el acto sumo del Ser [8].

El tiempo en el ser mudable es signo de instabilidad y multiplicidad, pero es también indicio de orden y finalidad [9].

El ser mudable no es comprensible sin la *informidad* que tiende a asimimilarlo a la nada; pero tampoco es comprensible sin *la especie y forma* que tiende a la imitación del verdadero Ser. [10].

Por tanto en todos y cada uno de los órdenes jerárquicos que constituyen el universo, un pensamiento profundo es preciso reconozca, como en doble perspectiva, la idea eterna y la realiza-

---

7 *Confess.,* XI, 22, 28: Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum aenigma.

8 *De gen. ad litt.,* V, 5, 12. *Confess.* XI, 15, 20. - *Id.* XI, 21, 27. *De diversis quaestionibus LXXXIII,* 19.

9 *De vera relig.,* 22, 42. - *De gen. ad litt.,* VIII, 20, 39. - *De Civ. Dei,* XII, 4.

10 *De vera relig.,* 18, 35. - *Id.,* 32, 60. - *De lib. arbit.,* II, 17, 45.

ción temporal; de suerte que «*aparezca el tiempo como signo o huella de la eternidad*»: *ut signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus appareat*[11].

6. Esta ampliación del concepto del tiempo es de la más grande importancia en la síntesis de San Agustín. Tanto la mutabilidad temporal y consiguiente dispersión hacia lo externo como la tendencia hacia la unidad y permanencia interior aparecen ante su pensamiento en toda la línea de profundidad que tiene la naturaleza creada, desde el más alto grado de la vida intelectual hasta el más ínfimo de la naturaleza material. En esta concepción, por consiguiente, lo interno es más cierto que lo externo, lo invisible más que lo visible, como es mayor la unidad, la verdad y la belleza a medida que es más interior el ser. Y al contrario, cuanto más se desciende hacia los fenómenos del mundo sensible y corpóreo, tanto más se descubre su multiplicidad e inconsistencia.

En los extremos de este orden jerárquico del universo, el Santo Doctor encuentra dos realidades que, como la suprema luz espiritual creada y la más baja sombra, como lo más elevado en el orden sobrenatural y lo más ínfimo en el orden material, están *fuera del tiempo;* porque la una es tan alta y sublime que está *junto a Dios,* la otra tan distante e imperfecta que se halla *junto a la nada.* «Existías Tú y fuera de Tí nada había, y de la nada hiciste *el cielo* y *la tierra,* dos criaturas: la una cercana a Tí, la otra cercana a la nada; la una tal que sobre ella no hay más superior que Tú, la otra tal que nada hay más bajo que ella»[12].

En el mundo invisible el primer lugar ocupan aquellos seres espirituales que, por la perfectísima concordia en la que viven felices, constituyen como una sola *Mente* o una sola *luz creada* que «se adhiere a Dios con tan casto amor, que aunque no le sea coeterna, jamás se aparta de El, ni cae en ninguna instabilidad o

---

[11] *De gen. ad litt. imperf. lib.;* 13, 38: Haec enim nunc dixit tempora, quae intervallorum distinctione aeternitatem incommutabilem supra se manentem significant, ut signum, id est quasi vestigium aeternitatis tempus appareat.

[12] *Confess.,* XII, 7, 7: Tu eras et aliud nihil unde fecisti coelum et terram, duo quaedam; unum prope te, alterum prope nihil: unum quo superius tu esses; alterum, quo inferius nihil esset.

vicisitud temporal, sino que permanece en la verdaderísima quietud de su sola contemplación » [13]. Fuera de esta celeste Inteligencia que es la primera de las criaturas, no hay sino un universo mudable, cuyos órdenes o grados tanto más se alejan de la inmutabilidad divina cuanto más cambian en el tiempo y el espacio. En los confines de este universo, y casi lindando con la nada, *prope nihil*, San Agustín admite como *substrato del ser-en-el tiempo* la potencialidad pura de la materia, potencialidad necesaria en todo ser sometido a una duración contingente. Esta materia, en su condición de substrato informe, está fuera del tiempo; porque « en donde no hay ninguna especie y ningún orden, no hay tampoco algo que venga y algo que pase; y en donde no hay ésto, no se da la vicisitud de las dimensiones temporales » [14].

Más allá, pues, de este substrato ínfimo del ser contingente, en el que no es ya posible concebir ni siquiera la más instable de las duraciones temporales, no queda sino la pura nada.

7. Reuniendo en una sola síntesis el doble horizonte eterno y temporal que hemos visto desplegarse ante el pensamiento agustiniano, tenemos su visión integral del mundo interior. Mirando de la eternidad al tiempo, como suele mirar San Agustín, descubriremos este supremo orden jerárquico: en primer término Dios, Eternidad y Verdad creadora; muy próxima a su Luz inmutable, la primera luz intelectual creada, o sea la luz de aquellas criaturas espirituales que a manera de una sola *castísima Mente* [15] forman la ciudad de Dios; tras ella, la vida racional de aquellas criaturas inmortales que, como el alma del hombre, deben pasar de lo mudable a lo inmutable y eterno para ser felices; más al exterior, el mundo sensible con la inmensa variedad y diversas jerarquías de la vida terrena y de los cuerpos físicos;

---

[13] *Id.*, XII, 15, 19: Quid igitur? An illud negatis, sublimem quandam esse creaturam tam casto amore cohaerentem Deo vero et vere eterno, ut quamvis ei coaeterna non sit, in nullam tamen temporum varietatem et vicissitudinem ab illo se resolvat ac defluat, sed in eius solius veracissima contemplatione requiescat?

[14] *Id.*, XII, 9, 9: Ubi enim nulla species, nullus ordo; nec venit quidquam nec praeterit: et ubi hoc non fit; non sunt utique dies, nec vicissitudo spatiorum temporalium.

[15] *Id.* XII, 11, 12.

en último término y casi confundiéndose con la nada, la materia, como principio informe del *ser temporal.*

Supuesta esta grandiosa concepción, el ideal del genio agustiniano consiste en abarcar con el pensamiento el origen, decurso y fin trascendente de todo el universo creado a la luz de la eternidad y sus leyes invisibles las cuales gobiernan absolutamente todo lo que se verifica en el tiempo, desde lo más elevado e íntimo del mundo espiritual hasta lo más instable e ínfimo del mundo sensible. Porque la vista de la eternidad en la Verdad inmutable de ningún modo destruye la visión del universo temporal; y mucho menos la vista de la contingencia del tiempo en el ser mudable puede eliminar la visión de lo eterno. El pensamiento de San Agustín se mueve en un doble itinerario ascendente y descendente. El primero toma su punto de partida en el orden de lo mudable y se eleva por grados hasta Dios; el segundo se funda en Dios y a la luz de su eternidad explica el universo creado. Esta doble ruta tiene sin duda presente el Santo Doctor cuando escribe: « Es algo grande y muy raro el abarcar con la mirada del alma todo el universo corpóreo e incorpóreo, y hallándolo mudable, sobrepasarlo y llegar a la inmutable substancia de Dios, y allí en su misma fuente aprender cómo todas las criaturas que no son lo que El es, no las crió otro que El mismo » [16].

Por consiguiente, conocer un mundo temporal en su verdadero valor es conocerlo como expresión de la forma ideada y realizada por un Pensamiento que lo supera en absoluto y que sin embargo lo dirige en toda su profundidad; es conocerlo, en una palabra, como efecto de la única Causa en quien ese Pensamiento es Verdad y Vida.

8. Podemos decir que a esta meta ha enderezado San Agustín todo su pensamiento, especialmente en sus obras básicas. Su visión de lo temporal a la luz de lo eterno, comprende todos los órdenes de lo creado. Las formas sensibles de los seres materiales por ser las más mudables, son las que más distan de la suma per-

---

[16] *De civ. Dei,* XI, 2: Magnum est et admodum rarum universam creaturam corpoream et incorpoream consideratam compertamque mutabilem intentione mentis excedere, atque ad incommutabilem Dei substantiam pervenire, et illic discere ex ipso, quod cunctam naturam quae non est quod ipse, non fecit nisi ipse.

fección del Ser infinito; constituyen la jerarquía más externa e inferior del universo. Pero en cuanto tienen una esencia, una duración y existencia determinada penden de aquellas leyes eternas e inmutables que a manera de *números espirituales e incorruptibles* penetran suave y fortísimamente en lo más recóndito de la naturaleza. San Agustín reconoce exacto el pensamiento de Plotino, quien « por la hermosura de las hojas y de las flores prueba que la Providencia llega a abrazar y comprender cuanto hay, desde el mismo Dios cuya hermosura es incomprensible e inefable, hasta estas cosas terrenas y humildes; de todas las cuales aunque pasen velozmente y en un momento perezcan, afirma que no pueden tener los armoniosísimos números de sus formas, si no los participan de aquella Forma incomprensible e immutable que permanece y comprende en sí todas las perfecciones » [17]

En virtud de esas leyes invisibles que a guisa de números ordenadores penetran en la esencia de todo lo existente, tienen los cuerpos « cierta concordia de sus partes », una « cierta paz de su forma », una « cierta especie sin la que no podrían existir ni concebirse » [18].

Esas mismas leyes supremas presiden también la evolución de la vida, « porque todos los seres que se manifiestan ante nuestros ojos al nacer, reciben de ocultos gérmenes las razones primordiales de su evolución y toman los modelos de su debida grandeza y la distinción de sus formas de ciertas como reglas originales » [19].

---

17 *De civ. Dei,* X, 14: De Providentia certe Plotinus Platonicus disputat, eamque a summo Deo, cuius est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad haec terrena et ima pertingere, flosculorum atque foliorum pulchritudine comprobat: quae omnia quasi adjecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde formentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat.

18 *De vera relig.*, 11, 21: Nam et corpus habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset; ergo ab eo factum est et corpus, qui omnis concordiae caput est. Habet corpus quandam pacem suae formae, sine qua prorsus nihil esset. Ergo ille est et corporis conditor, a quo pax omnis est, et qui forma est infabricata et omnium formosissima. Habet aliquam speciem, sine qua corpus non est corpus. Si ergo quaeritur quis instituerit corpus, ille quaeratur qui est omnium speciosissimus.

19 *De Trinit.*, III, 8, 13: Invisibilium enim seminúm creator, ipse creator est omnium rerum: quoniam quaecumque nascendo ad oculos nostros

Son estas *reglas* o *razones* las que permaneciendo inmutables y eternas, contienen la explicación de todo cuanto se extiende en el espacio y se mueve en el tiempo. « Porque no sólo las razones inteligibles e incorpóreas de las cosas sensibles colocadas en el espacio permanecen fuera de todas las dimensiones locales; sino también las razones de todos los movimientos que pasan en el tiempo, permanecen fijas sin transición alguna temporal, siendo como son inteligibles y no sensibles » [20].

Estas razones invisibles no son otra cosa que las ideas del Verbo o Sabiduría de Dios, « en la que están los inmensos e infinitos tesoros de las cosas inteligibles, en los cuales se encuentran las razones invisibles e inmutables de todas las cosas que por Ella han sido creadas, aun de las sensibles y mudables » [21].

No hay por tanto un solo orden, sensible o espiritual, que pueda poseer su proprio grado de perfección en el universo independientemente de esta Sabiduría presente en todas partes y siempre como Acto o Forma pura. Y por consiguiente para hallar en la creación su principio de unidad, de orden y de armonía es preciso considerar su desenvolvimiento temporal a la luz de esta misma Forma increada que la gobierna como suprema e inmutable Ley [22].

2. La visión del problema humano.

9. Pero esta introspección de lo eterno en el desarrollo temporal del ser contingente tiene lugar con más propiedad allí donde es más hondo el enigma de la existencia, a saber *en el hombre* y *en la sociedad*.

---

exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt.

20 *Id.*, XII, 14, 23: Non autem solum rerum sensibilium in locis positarum sine spatiis localibus manent intelligibiles incorporalesque rationes; verum etiam motionum in temporibus transeuntium sine temporali transitu stant etiam ipsae utique intelligibiles non sensibiles.

21 *De civ. Dei*, XI, 10, 3: Neque enim multae sed una sapientia est, in qua sunt inmensi quidam et infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, etiam visibilium et mutabilium, quae per ipsam factae sunt.

22 *De vera religione*, 31, 57. - *De div. quaest. LXXXIII*, 46, 2.

Es aquí en donde San Agustín ha hallado el argumento máximo de sus grandes obras. En las *Confesiones,* en los libros *de Trinitate,* en los *de Civitate Dei,* su genio se propone abrazar con el pensamiento el origen, decurso y fin último de la existencia temporal de los ángeles y del hombre a la luz de la eternidad y de sus leyes invisibles las cuales gobiernan toda fase y etapa de esa existencia, ora presidiendo y dirigiendo cada latido de la vida espiritual, aun el más secreto e imperceptible, ora ordenando cada movimiento voluntario, según el mérito que una Sabiduría infinita conoce en lo más íntimo de toda voluntad angélica y de todo corazón humano.

Es en esta esfera, la más íntima y real, en donde San Agustín busca la razón de la historia interna del hombre. Lejos de resignarse, como los existencialistas modernos, a colocar en la contingencia de la evolución temporal la esencia de nuestro ser, San Agustín ha traspuesto con Platón y los Neoplatónicos todo el problema a un orden extratemporal bien que interno al hombre. Como ellos ha visto que la crisis del espíritu humano no consiste únicamente en la mortalidad inherente por necesidad a toda existencia cuya trama esencial es el tiempo, sino en otra mortalidad o *mutabilidad* que proviene del fondo más íntimo del hombre en cuanto es un ser inteligente y libre.

Por ésto, para plantear debidamente el problema humano, es menester considerar en el mundo interior no solamente los órdenes externos y visibles a una introspección superficial, sino ante todo aquel orden más secreto y recóndito en el que el hombre debe en ciérto sentido forjar su propio ser, construír su propia historia interna y encaminarse a su verdadero destino: es preciso penetrar dentro de su espíritu y examinar su problema allí donde está la raíz de las crisis y conflictos que tejen al exterior la trama de la historia personal y universal.

10. Dada esta trasposición, fácilmente se explica que San Agustín halle precisamente en el interior del hombre *el misterio* de la eternidad y el tiempo; es decir el misterio de una vida que con sus pensamientos y sus amores puede o aproximarse más y más a la Verdad infinita hasta convertirse en luz semejante a Ella, o alejarse más y más hacia lo mortal hasta quedar reducida a una

vida informe, dispersa en lo múltiple e instable, y por lo mismo privada de su propia verdad y de su propia belleza.

Para penetrar en este misterio es preciso situarse en el corazón del hombre, medir la profundidad del ser y de la vida humana, y seguir de un modo intuitivo ora su *dispersión*[23] hacia fuera hacia el tiempo y la nada[24]; ora su *conversión* hacia lo interior[25], hacia la eternidad y el ser. El proceso de la crisis del espíritu tiene lugar en *el hombre interior* a manera de un desprendimiento de la vida del alma[25], desde la *Verdad* que reside en lo más íntimo del corazón[27], hasta el tiempo que expresa la más externa e ínfima huella de lo sensible[28]. El proceso de la conversión, al contrario, consiste en un retorno al interior de sí mismo[29], y se verifica a

---

[23] *Confess.*, II, 1, 1: Ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et colligas me a *dispersione* in qua frustatim discissus sum, *dum ab uno te aversus in multa evanui.*

Id., XI, 16, 23: Et non avertar donec in eius pacem matris carissimae, ubi sunt primitiae spiritus mei unde mihi ista certa sunt, *colligas totum quod sum, a dispersione et deformitate hac,* et conformes atque confirmes in aeternum, Deus meus, misericordia mea.

[24] *Id.*, V, 15, 27: Vocibus erroris mei *rapiebar foras,* et pondere superbiae meae in ima decidebam.

Id., VI, 1. 1: Et ambulabam per tenebras et lubricum, et quaerebam te *foris a me,* et non inveniebam Deum cordis mei; et veneram in profundum maris, et diffidebam et desperabam de inventione veri.

Id., VII, 7, 11: Totum tamen ibat in auditum tuum, quod rugiebam a gemitu cordis mei, et ante te erat desiderium meum, et lumen oculorum meorum non erat mecum. *Intus enim erat, ego autem foras.* Nec in loco illud; at ego intendebam in ea quae locis continentur, et non ibi inveniebam locum ad requiescendum.

[25] *Id.*, IX, 4, 10: Ibi enim, ubi mihi iratus eram *intus in cubili,* ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam, et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te; ibi mihi dulcescere coeperas, et dederas laetitiam in corde meo. Et exclamabam *legens haec foris et agnoscens intus.*

[23] *Id.*, II, 10, 18: *Defluxi abs te ego* et erravi nimis devius ab stabili tate tua in adulescentia, et factus sum mihi regio egestatis.

[27] *Id.*, IV, 12, 18: Ecce ubi est, ubi sapit Veritas. *Intimus cordi est,* sed cor erravit ab eo.

[28] *Id.*, XI, 20, 39: *At ego in tempora dissilui,* quorum ordinem nescio et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae.

[29] *Id.*, VII, 10, 16: Et inde admonitus *redire ad memetipsum,* intravi in intima mea duce Te.

manera de una *ascensión* [30] y elevación del alma del hombre, desde la dispersión del propio ser en lo externo y temporal hasta su *unificación* en lo inmutable y eterno [31].

Está posición es hondamente humana, pero al mismo tiempo es esencialmente *sobrenatural.*

San Agustín se esfuerza por penetrar en el enigma del corazón y logra como pocos intuír *el hombre interior,* pero sabe al mismo tiempo que el ceñir la visión de la vida humana a un orden meramente natural y relativo, volvería más oscuro, impenetrable e insoluble ese mismo enigma.

Por ésto su inteligencia se extiende en la visión del mundo interior a otras profundidades mucho más trascendentes, a las que no llega la sola luz de la razón, pero cuyos velos descubre en algún modo la luz de la fe. Agustín ha comprendido más que ningún otro moralista antiguo o moderno que al hombre que busca sinceramente la solución del problema que lleva dentro de sí mismo, no basta presentarle en las profundidades de su ser *la tragedia interior natural,* como la habían mostrado un Sócrates o un Séneca; sino que es necesario descubrirle otra tragedia no menos real que está en el fondo de la primera, *la tragedia del pecado*: y al hombre que desea hallar la ruta hacia la Verdad y la Vida, no basta mostrarle como punto de partida el retorno al interior de sí mismo y a las exigencias más puras de su naturaleza, como la habían mostrado los Neoplatónicos; sino que es preciso revelarle una fuente más íntima y pura de luz y fuerza moral en *la gracia divina.*

11. Para determinar las etapas de esta doble acción, natural y sobrenatural, que se desarrolla en el fondo del hombre, San Agustín se inspira en la teoría plotiniana del *origen, iluminación y*

---

[30] *Id.,* IX, 10, 24: Et *ascendebamus interius* cogitando et loquendo et mirando opera tua; et venimus in mentes nostras, et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis.

[31] *Id.,* XI, 29, 39: Ecce distentio est vita mea, et me suscepit misericordia tua in Domino meo mediatore Filio hominis *inter te unum et nos multos,* in multis per multa, ut per eum apprehendam in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus *colligar sequens unum,* praeterita oblitus.

Id., X, 29, 40: Per continentiam quippe colligimur et *redigimur in unum a quo in multa defluximus.*

unificación de la vida espiritual. Sin identificar del todo su propia posición con la de Plotino, admite sin embargo una actuación interna, un íntimo desarrollo de la vida intelectual, en el que distingue las tres fases esenciales de la teoría neoplatónica: la fase de la *génesis* y *vida informe* da la mente, la fase de la *conversión* e *iluminación* momentánea, la fase de la *visión* permanente y de la *vida feliz.*

Si nos situamos, pues, en el espíritu humano como en el centro de un mundo interior cuya profundidad se extiende entre los extremos del Ser infinito y de la nada, podemos considerar la acción de la Verdad y de la Gracia en tres etapas diversas, según los tres estados en los que puede hallarse su más íntima vida.

A. Primera Fase. Toda alma humana es el centro de dos amores. Si bien en el origen y primeras palpitaciones de la vida racional no puede menos de hallarse junto a la Verdad, sin cuya acción creadora no tendría el ser; sin embargo, puede darse en ella un amor que la desprenda de su centro, la aleje de Dios y de sí misma y la someta a la fugacidad de una existencia que pasa de instante en istante para no retornar jamás. Lejos de la Verdad no puede quedarle otra cosa que la inquietud de un ser inmortal perdido en el tiempo, incapaz de desaparecer totalmente en la nada e incapaz de darse la vida feliz que sería su forma y su belleza. De allí proviene ese estado de oscuridad en la mente y de desorden en la voluntad, que San Agustín llama *vida informe* del alma.

Es la primera fase en la que se manifiesta la acción del amor desordenado de sí mismo; pero es también la primera fase en la que empieza a revelarse la acción de la gracia. Porque, a pesar de las más hondas caídas del espíritu, la gracia no deja de seguirle por todos los caminos como una luz divina que vuela tras él fiel y amorosa, y que actúa de modo inefable aun en los momentos de más oscuras sombras [32].

B. - Segunda Fase. El retorno al interior de sí mismo y la ascensión de la mente por las cosas visibles y mudables a la Verdad invisible e infinita constituye el fin de la más honda aspira-

---

[32] *Id.* III, 3, 5: *Et circumvolabat super me fidelis a longe misericordia tua.*

ción del alma. La Verdad que crea e ilumina el mundo interior no comunicaría al alma del hombre su luz, si no le comunicase juntamente una vida, y no una vida cualquiera, sino la vida más íntima del espíritu [33]. Porque en el hombre no puede darse la verdad sin la vida. Pero para que esta vida llegue a su perfección y plenitud es necesario que el espíritu humano vuelva al interior de sí mismo y trascienda todo lo mudable aun en la esfera más íntima de su pensamiento.

La *conversión* e *iluminación* de la mente forman la segunda fase de ese itinerario interior, a través del cual se manifiestan palpitantes los más hondos impulsos de la libertad humana y las más secretas influencias de la gracia divina.

C. - Tercera Fase. Pero no basta para resolver el problema que el hombre lleva dentro de sí mismo una conversión que se verifique a manera de un momento de luz, de un rápido contacto de la mente con la Verdad; es necesaria una transformación, un cambio definitivo de la vida espiritual, que la eleve del estado de inquietud y de desmenuzamiento de sí misma en un mundo múltiple e instable al estado de permanencia en ese mundo invisible que participa de la eternidad de Dios. Un alma en la que el amor no es del todo puro no puede permanecer en la luz interior de la Verdad, porque hay en ella un peso que la lleva hacia fuera, hacia el tiempo y la nada. Por ésto, aun después de ciertos momentos de la más intensa evidencia intelectual, no queda dentro del hombre otra cosa que un *amoroso recuerdo* [34], como el recuerdo de una Patria que en el horizonte del espíritu parece como una meta infinitamente lejana, sin que se vea el camino que conduce hacia ella. Es por tanto necesaria una acción que purifique su alma y la transforme, de suerte que sea capaz no sólo de una iluminación momentánea sino también de una inmutable adhesión a la Fuente de toda luz y vida.

La acción de la gracia que mediante el don de la fe purifica

---

[33] *Id.*, III, 6, 11: *Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo.*

[34] *Id.*, VII, 17, 23: Et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi *amantem memoriam.*

los ojos del alma, eleva y transforma su vida, vivifica todo su ser ennobleciéndolo y haciéndolo capaz de la visión de Dios, constituye la tercera fase del drama que se desarrolla dentro del hombre mientras vive sobre la tierra.

12. En su estructura filosófica esta triple fase del *origen, iluminación y transformación* de la vida espiritual se inspira en la psicología de Platón y de Plotino. Pero, como hemos notado ya, el fondo de las ideas que San Agustín presenta en sus grandes obras penetra mucho más hondamente en las realidades y en el misterio de la vida del alma. Sirviéndose de la concepción neoplatónica como de un apto andamiaje, el Santo Doctor pasa a una concepción metafísica y teológica de la vida que pertenece a la esencia misma del Cristianismo. Dicha concepción no se reduce como la de tantos otros pensadores a una especie de visión unilateral y unívoca de todo el sér del hombre en una sola superficie plana y en un solo orden meramente natural y relativo. San Agustín no considera la vida del hombre en un solo orden, cual si estuviera ceñida y clausurada entre los límites de una pura naturaleza: porque en el hombre hay más que una pura naturaleza; hay una persona inteligente y libre, capaz de una vida sobrenatural y en la que se verifica el grande misterio de la gracia de Cristo. San Agustín por tanto considera el alma del hombre como el centro de una visión natural y sobrenatural en la que deben reflejarse todas las profundidades y todas las alturas, todos los valores y todas las experiencias interiores de una vida espiritual fecundada por los dones sobrenaturales de la religión verdadera.

Esta concepción más honda de la vida es la que intentamos estudiar en las tres fases indicadas. Ante la conciencia se presenta en primer lugar el estado de crisis que podemos llamar con el Santo Doctor la *inquietud* del alma, la *vida informe* de la mente. Para comprenderla debemos analizar con la mayor claridad posible el movimiento espiritual que la aleja de la eternidad y la somete al tiempo. Siguiendo toda la trayectoria de ese movimiento voluntario y libre hasta sus últimas y más bajas caídas, podremos comprender mejor la razón del mal y del dolor. Pero al mismo tiempo podremos vislumbrar las divinas influencias de un Amor eterno que previene, solicita, ayuda y alumbra aun en medio de las más oscuras sombras del espíritu.

Seguir paso a paso la crisis de un alma que se aleja de la eternidad al tiempo y de la Verdad a la nada, y simultáneamente reconocer la divina acción que, lejos de abandonarla, la sigue y solicita por todos los caminos hasta obtener su conversión: tal es la primera cuestión que se presenta en las *Confesiones* de Agustín y en tantas otras obras suyas que con razón pueden llamarse una «*teología vivida en el alma*»[35].

CAPITULO IV.

Inquietud y vida informe del espíritu

«El problema del Infinito y de la vida futura es un problema tremendo. Su profundidad me espanta, no siento la osadía de plantearlo y mi mente se pierde en aquel océano sin riberas. Me abandono dolorosamente a mi ignorancia». Esta *confesión* de un sabio del siglo XIX[1] revela en el espíritu moderno una *crisis interior* semejante a la que nos ha descubierto San Agustín en su propia mente, antes de la conversión.

El misterio del hombre, según la psicología de sus *Confesiones*, nace de esos secretos movimientos del alma que en un sentido parecen subir y aproximarse infinitamente a la Verdad misma, mientras en otro parecen descender y acercarse a la nada y sus sombras. Mientras más se observa el interior del hombre, más evidente aparece en el fondo mismo de su espíritu la disimetría de una vida en la que hay sí una luz intelectual que no cesa de dar en algún modo testimonio de la Verdad divina, pero no siempre hay un amor que tienda con la misma fuerza hacia Ella y su eternidad.

Allí está la razón por la cual el problema del Infinito y de la vida futura se convierte, como justamente lo han advertido Pascal y Arago, en un problema tremendo. El enigma que ese problema encierra, como va a mostrárnoslo San Agustín, no está tanto en

[35] *E. Portalié*. - Art. (Saint) Augustin, DTC. col. 2291.

[1] *Francisco Arago*, cf. «Civ. Cat.» ser. II, vol. V, p. 633.

la razón cuanto en el espíritu y el corazón. La dificultad fundamental está en ese extraño orgullo que quisiera llegar a *la evidencia total de la verdad,* sin conocer *la pureza de la vida,* que quisiera obtener la plena visión de la Luz del alma sin saber qué cosa sea *la vida de esa Luz.* También San Agustín experimentó este hondo orgullo del alma. El es el primero entre los hombres modernos que ha conocido la oscuridad de sus prisiones, y es también entre todos los pensadores cristianos quien ha escrito las páginas más profundas sobre el poder de la fe para disiparlas.

Veamos en primer lugar cuál sea el nudo de esas sombras íntimas.

1. El misterio de la inquietud.

1. La idea central en la visión agustiniana del mundo interior es la idea de la Verdad, y la relación más profunda entre el espíritu del hombre y Dios es *la relación entre la vida y la Verdad.*

San Agustín enseña ante todo que en la génesis misma o primer origen de toda vida espiritual hay necesariamente una dependencia de Dios, Verdad creadora y Fuente de toda vida; ya que « no hay vida alguna que no venga de Dios »[1]. Pero enseña juntamente que si, en el momento mismo en que empieza a existir un ser espiritual no se convierte a Dios, Verdad iluminadora y Fuente de toda luz, la vida que ese ser posee no es una vida perfecta y conforme a su ejemplar eterno desde su origen, y por lo mismo no es una vida feliz aunque sea inmortal. Pensamiento que puede expresarse también en esta otra forma: en toda vida espiritual hay la incoación de algo eterno que se traduce por el deseo de la vida feliz; pero esta vida incoada quedaría en su estado de imperfección y de sombras si no tornase al principio divino que la ha puesto fuera de la nada. Una vida inteligente que pende de la Verdad, pero no retorna a la Verdad, es una vida que carece de aquella iluminación plena que es como su forma y actuación perfecta[2].

---

[3] *De vera relig.,* 11, 21: Nulla vita est quae non sit ex Deo, quia Deus utique summa vita est, et ipse fons vitae.

[2] *De gen. ad litt.,* I, 1, 2: Spiritualis videlicet vita, sicuti esse potest

Ahora bien; penetrando en el interior del hombre no podemos menos de descubrir un estado de imperfección y de inconmensurables distancias respecto del Principio y del Fin de su vida inmortal. Entre el ser y el no-ser, entre la nada y la eternidad, su vida presente parece pasar como una palpitación inicial, una incoación de algo que el hombre busca y debe aún buscar hasta que pueda decir: sat est![3] El deseo de la felicidad muestra claramente que el hombre va más allá de lo finito y lo mudable en pos de la forma, la perfección, la luz de su propia vida; porque ni dentro de sí mismo, ni en el mundo limitado del tiempo *es todo lo que debe ser*. Mirando al fondo del hombre, podemos sin duda afirmar que existe y tiene una cierta vida y una cierta inmortalidad, pero no aquella vida y aquella inmortalidad que no pueden obtenerse sino mediante la adhesión a Dios, Verdad eterna y Amor que no pasa. El hombre es uno de aquellos seres « para quienes no es lo mismo vivir que vivir felizmente, porque vive aun fluctuando en su oscuridad; mas le falta convertirse a Aquel que es su autor, y vivir más y más en la fuente de la vida, y en su luz ver la luz, y así, perfeccionarse, ilustrarse y ser feliz »[4].

---

in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; *si autem non convertatur informis est.*

Id., I, 4, 9: In qua conversione et formatione, quia pro suo modo imitatur Deum Verbum, hoc est Dei Filium semper Patri cohaerentem, plena similitudine et essentia pari, qua ipse et Pater unum sunt (Jo. 10, 30); non autem imitatur hanc Dei formam, *si aversa a Creatore, informis et imperfecta remaneat*: propterea Filii commemoratio non ita fit quia Verbum sed tantum quia principium est, cum dicitur, *In principio fecit Deus coelum et terram;* exordium quippe creaturae insinuatur adhuc in informitate imperfectionis: fit autem Filii commemoratio, quod etiam Verbum est, eo quod scriptum est, *Dixit Deus, Fiat;* ut per id quod principium est, *insinuet exordium creaturae existentis ab illo adhuc imperfectae;* per id autem quod Verbum est, *insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum,* ut formaretur inhaerendo Creatori, et pro suo genere imitando formam sempiterne atque incommutabiliter inhaerentem Patri a quo statim hoc est quod ille.

[3] *Confess.*, I, 1, 1. - Id. III, I, 1. - Id. X, 20; 22.

[4] *Confess.*, XIII, 4, 5: Cui non est hoc vivere quod beate vivere, quia vivit etiam fluitans in obscuritate sua, cui restat converti ad eum a quo facta est, et magis magisque vivere apud fontem vitae, et in lumine eius videre lumen, et perfici, et illustrari et beari.

2. Esto explica por qué en la visión interior de sí mismo halla nuestro espíritu contrapuestas dos cosas igualmente claras e indudables. Por una parte, la absoluta certeza de un ser que cada uno de nosotros necesariamente conoce y ama: « *Sum enim, et novi, et volo: sum sciens et volens; et scio esse me et velle; et volo esse et scire* »[5]. Por otra, la evidencia de no poseer aún el verdadero ser: « *Neque ullo modo dubitabam esse Cui cohaererem, sed nondum me esse qui cohaererem*[6]. Dentro del hombre el ser y la vida parecen hallarse igualmente lejos de los dos extremos de la nada y lo infinito. Ni es posible que el espíritu humano se acerque tanto a la nada que desaparezca totalmente en ella, ni se da tampoco en él esa aproximación a Dios por la cual obtendría la plenitud de perfección y la inmutabilidad que requiere esta breve palabra: *¡ser!*.

En este innegable contraste de evidencia y oscuridad interior está la raíz de la inquietud humana.

Porque, « ni podemos decir que *es* lo que no permanece, ni que *no es* lo que viene y pasa »[7]. Si hubiese para el hombre un momento en el que llegase a ser absolutamente claro que en el fondo de sí mismo la última palabra cierta es ésta; *¡la nada!*: entonces habría resuelto radicalmente el enigma de su inquietud, suprimiendo el uno de los extremos entre los que pende su vida, a saber, el de la eternidad. Si así fuese, alcanzaría el hombre a ver claramente *el fin de sí mismo* en el tiempo; podría prescindir de toda duda y de toda angustia secreta sobre las relaciones entre la vida y la Verdad, entre la inmortalidad del alma y la eternidad de Dios[8].

---

[5] *Confess.* XIII, 11, 12. - *De civ. Dei,* XI, 26: Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus, nulla nos falsitas verisimilis turbat.

[6] *Confess.,* VII, 17, 23. - Id. VII, 10, 16: Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, *et nondum me esse qui viderem.*

[7] *Enarr. in Ps.,* Ps. XXXVIII, 7: Nec esse possumus dicere quod non stat, nec non esse quod venit et transit.

[6] El lector que esté al tanto de la filosofía contemporánea, podrá confrontar con interés las ideas de San Agustín con las de diversos autores hoy en boga; entre otros: H. BERGSON, *L'Evolution créatrice,* Paris, 1907. — *La pensée et le mouvent. Essais et conférences,* Paris 1934. — M. HEIDEGGER,

Pero, en realidad, nunca puede ser tan íntensa la caída interior de una vida humana que no quede en ella una relación siempre presente y viva, aunque tal vez oscura e ignorada, a la eternidad y a Dios. « *El hombre no ha caído de suerte que sea totalmente nada*[9]. Más allá de la belleza superficial del cuerpo, más al interior de la vida orgánica destinada a perecer en el tiempo, más adentro del ser inestable que forjamos con la arena movediza de nuestros pensamientos y de nuestros amores, hay en el alma del hombre una cierta semejanza o imagen del Creador, « *que está inmortalmente enhiesta en su eternidad* »[10]. Sobre su interna realidad nuestra mente posee una evidencia tal que en ningun caso puede vacilar o cámbiar: « *ibi me et esse et hoc nosse certus sum et haec amo atque amare me similiter certus sum* »[11]. Ningún escepticismo es capaz de destruír estas fundamentales certezas que nuestro espíritu percibe dentro de sí mismo.

3. Si como es honda y luminosa esta primera evidencia, así continuase a brillar sobre la cima del alma humana todo un orden de certezas que nos acercase más y más a la Verdad divina; si como es indudable el primer amor que nos pone ante el camino de la vida feliz, así continuase en su tendencia sin nunca desfallecer; si se diese, en una palabra, en el espíritu humano la vida capaz de seguir con ojos del todo puros la íntima iluminación que la sostiene: entonces nada sería más obvio que el pasar del fondo de sí mismo a Dios.

Pero este supremo ideal no llega a cumplirse en la vida actual del alma humana.

Una íntima experiencia enseña que no todo es luz en las profundidades de la mente. Junto con un abismo de grandeza hay en ella un abismo de pequeñez en el que parece extinguirse toda claridad interior. Mientras dirige su mirada a lo humano y lo finito

---

Sein und Zeit, Halle, 1927. — S. Kierkegaard, *El concepto de la angustia,* Buenos Aires, 1940. — K. Jaspers, *Existenzphilosophie,* Berlin, 1938. — M. de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida,* Madrid, 1938.

9 *De civ. Dei,* XIV, 13, 1: Nec sic defecit homo, *ut omnino nihil esset.*

10 *De Trinit.,* XIV, 14: Ea invenienda est in anima hominis, id est rationali sive intellectuali, imago Creatoris, *quae immortaliter immortalitati eius est insita.*

11 *De Civ. Dei,* XI, 27.

parece estar cierta y segura de sí misma; « pero cuando llega a las cosas divinas, aparta la vista, no puede intuír, palpita, arde, se siente arrebatada de amor; pero la luz de la Verdad reverbera en ella y torna a sus tinieblas acostumbradas, no por voluntad deliberada sino por cansancio » [12].

Es, pues, forzoso confesar que falta en la vida íntima del alma la unidad, constancia y pureza necesarias para fijar la mirada en la Verdad. Parece que en las profundidades del espíritu no hubiese otra cosa que el comienzo de una frase que debe ser pronunciada para que sea inteligible, la base de algo que debe construírse para que se sepa todo su sentido. En el fondo de nosotros mismos estamos al principio de una elevación o de un descenso; estamos ciertos de que es preciso marchar, de que no es posible desaparecer ni quedarse inmóviles, como lo prueba irresistiblemente nuestra inquietud; pero la tenue luz que basta para saber que hay en nosotros un ser que conoce y ama, no basta para resolver el drama profundo de la vida, cuando se busca su sentido mirando del corazón del hombre hacia la Verdad interior y eterna que no es otra que el mismo Dios.

2. Origen y etapas de la crisis espiritual.

4. Cuando se interna en el análisis de los fenómenos de la conciencia San Agustín coincide en no pocas aserciones con la psicología moderna de un Bergson o un Heidegger.

La vida del hombre, no solamente en los actos en los que depende de la materia, sino también en los actos de la inteligencia y aun en las más hondas y altas manifestaciones del espíritu, es una vida que lleva entrañada la nota del *cambio temporal,* de la duración fugaz y sucesiva, del ser y del no-ser.

La existencia del hombre, no solamente en la configuración externa e individual sino también en la interna y universal, se desarrolla *en un mundo contingente,* cuya ley fundamental es la

[12] *De mor. Ecc. Cathol.* I, 7, 11: Hactenus potuit ratio perduci; versabatur enim non veritate certior sed consuetudine securior in rebus humanis. At ubi ad divina perventum est, avertit sese: intueri non potest, palpitat, aestuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis, et ad familiaritatem tenebrarum suarum non electione sed fatigatione convertitur.

de una evolución que hace y deshace su propia trama, que trae al hombre a la vida y lo lleva a la muerte.

Pero estas « contrariedades » atestiguadas por la conciencia implican, según San Agustín, no únicamente una disimetría en los fenómenos de la vida física, sino sobre todo una antítesis interna en la vida moral. La raíz de la deleznabilidad que el hombre advierte en las entrañas mismas de su existencia, proviene de su vida íntima. El punto del que nacen sus sombras internas está en la *desemejanza* o *contraposición* entre su vida y la Verdad, entre su ser y la Eternidad.

En esta apreciación de la índole esencialmente moral del problema humano, San Agustín difiere grandemente de no pocos pensadores modernos. A su espíritu habría repugnado hondamente la amoralidad irreligiosa de la que han hecho gala algunos de ellos, al afirmar que en el fondo de la inquietud religiosa del hombre no hay otra cosa que « el producto de una duda en la unidad de la persona » [13]. Su genio habría despreciado esta forma banal del ateísmo, y al corazón que lo profesara lo habría calificado de « cor inane veri » [14]. Porque en efecto, nada prueba más inexorablemente la estéril vanidad de un espíritu como esta pretensión: que el hombre podrá bastarse a sí mismo y por consiguiente podrá colmar toda su aspiración por un Bien infinito, cuando tenga toda la fuerza necesaria para afirmar en sí mismo *la plenitud humana* de la vida, del pensamiento y de la acción. Nadie ha penetrado más que San Agustín en la tendencia del espíritu humano hacia la forma, la actuación plena del ser y la perfecta unidad; pero su alma era demasiado profunda para poder quedar satisfecha con la ficción de una unidad de la persona que suprima las fuentes vivas de la moral y de la religión.

5. Para San Agustín la razón última de la inquietud e indigencias del hombre es totalmente diversa.

Si entre la Verdad y la vida del espíritu se abre un abismo infranqueable, la causa de esa separación hay que buscarla no fuera sino dentro del hombre, en las profundidades de su alma, en su

---

13 *Nietzsche;* Die Religion ist *eine Ausgeburt eines Zweifels an der Einheit der Person.* WW. XV, S. 244.

14 *Confess.*, III, 6, 10.

vida espiritual y moral. Para comprender la raíz de toda crisis espiritual hay que descorrer el velo de la ilusión que quisiera poner la culpa y la oscuridad en el mundo que circunda el corazón del hombre, no en el hombre mismo. Por ésto el Santo Doctor dirige su penetrante mirada ante todo a la voluntad, en la que está la más honda razón del misterio humano.

Porque en efecto, la primera mancha que cubre con sus sombras el fondo del espíritu no proviene de otra fuente que de « *la voluntad de hacer aquello que prohibe la suma e íntima Verdad* » [15].

Esta breve pero penetrante frase agustiniana nos señala en su misma raíz el origen de la crisis interna del hombre. El mal moral empieza cuando el hombre comienza a complacerse de sí mismo, y en vez de someter su voluntad a la Verdad, Principio divino de su ser y vida, « *prefiere soberbiamente constituírse principio de sí mismo* » [16]. La fibra más honda de la primera culpa está en el deseo de vivir según sí mismo y no según Dios [17], en la ambiciosa tendencia a imitar el dominio absoluto del Creador y su independencia soberana [18], y por consiguiente en el uso perverso de la libertad [19].

La causa, pues, de la separación que empieza a desgarrar la más íntima de las uniones, hay que buscarla en la deserción de parte del hombre, no de parte de la Verdad. Porque su alma « no ha sido abandonada para que abandone, sino que abandonó para ser abandonada » [20]. La razón de este abandono voluntario no es otra que el deseo de una perversa grandeza. « Porque no hay duda que es perversa grandeza querer el espíritu del hombre *hacerse y ser en algún modo principio de sí mismo,* abandonando el Principio al que debe unir toda su vida » [21].

---

15 *De vera relig.*, 20, 38: Est autem primum vitium animae rationalis *voluntas ea faciendi quae vetat summa et intima Veritas.*

16 *De civ. Dei,* XIV, 13, 2: süum sibi exsistendo principium per superbiam.

17 *De civ. Dei,* XIV, 3.

18 *Id.*, XIV, 28.

19 *Id.*, XIV, 12. — *De natura boni contra Manich.*, 7-8.

20 *Id.*, XIII, 15: Non enim desserta est ut desserat, *sed ut dessereretur, desseruit.*

21 *Id.*, XIV, 13, 1: Perversa enim celsitudo est, deserto eo cui debet animus inhaerere principio, *sibi quodammodo fieri atque esse principium.*

Por tanto, la primera caída y el primer momento de oscuridad tienen lugar no fuera sino dentro del espiritu; únicamente y totalmente dentro del espíritu; y no consisten en otra cosa que en *una conversión del hombre hacia sí mismo* como al centro de sus amores.

En virtud de esa *perversa conversión* el amor de la verdad queda suplantado por el amor del proprio ser, y « llevado el hombre por la ambición de experimentar el propio poder, cae en el fondo de sí mismo como en el medio », en el que quisiera permanecer y dominar [22].

Tal es ciertamente el íntimo anhelo del espíritu al desprenderse de la Verdad. « El espíritu que huye de la Luz inmutable cuyo reino se extiende sobre todas las cosas, *lleva el anhelo de reinar sobre sí mismo y sobre su cuerpo* » [23].

6. Pero mal puede subsistir esta ilusión. Para que pudiera cumplirse ese deseo, sería menester que la vida pudiese hallar en el fondo *del hombre* un verdadero reino interior; es decir, sería necesario que pudiese permanecer allí como una luz soberana que se mantiene incorruptible y perfecta entre la eternidad y el tiempo, sin estar sometida a Dios y sin estar sometida tampoco a ninguna cosa que sea inferior a su propia naturaleza espiritual. Mas, desde el momento en que un alma ha perdido el contacto y unión de su vida con Dios, pierde también su propia morada interior. Porque « mientras intenta vivir como El, no sometida a ninguno, es en castigo expulsada de sí misma a las cosas ínfimas » ... [24]. La experiencia enseña que al alejarse el alma del hombre del Principio divino en el que está la luz a la que aspira, toda la síntesis interna del ser, del pensamiento y de la acción se aleja también del

---

[22] *De Trinit.*, XII, 11, 16: Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium. *Cupiditate vero experiendae potestatis suae quodam nutu suo ad seipsum tamquam ad medium proruit.*

[23] *De doctrina christ.*, I, 23, 22: Quantumlibet enim homo excidat a veritate, remanet illi dilectio sui et dilectio corporis sui. Fugax enim animus ab incommutabili lumine omnium regnatore, *id agit ut ipse sibi regnet et corpori suo,* et ideo non potest nisi et se et corpus suum diligere.

[24] *De Trinit.*, XII, 11, 16: Ita cum vult esse sicut Ille sub nullo, *et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur,* id est, ad ea quibus pecora laetantur.

centro íntimo de la misma: el hombre sale fuera de sí mismo, abandona su propio mundo interior; su alma « tórnase tan oscura y débil que, saliendo de sí, se precipita infeliz en cosas diversas de ella e inferiores a ella, arrastrada por amores que no puede vencer »[25].

San Agustín nota con particular insistencia esta consecuencia inevitable de la primera deserción. Cuando el hombre ha abandonado el amor que le eleva a las cosas invisibles, es forzoso sienta en sí el movimiento que le aleja de la eternidad interior y le pierde en la instabilidad del tiempo; pero este paso que abre una inmensa *distancia* entre Dios y el hombre, no se verificaría, si antes no hubiese caído éste dentro de sí mismo. Porque, « *¿cómo iría tan lejos, desde lo sumo hasta lo ínfimo, sino pasando por medio de sí mismo?* »[26].

La razón por la que no es posible que el hombre pueda permanecer dentro de sí está en el desorden de ese mismo amor que lo desprendiera de la Verdad. Para un espíritu inmortal caer en sí mismo es caer en las prisiones de una existencia coarctada en los límites del tiempo, e incapaz por consiguiente de contener el valor eterno de la vida racional: por ésto la vida de nuestra alma, no hallando en sí misma otra salida que la muerte, quebranta y rompe para avanzar la forma que la tiene oprimida y estancada; se precipita de lo interior a lo exterior, del alma al cuerpo; intenta hallar en el dominio y fruicion del cuerpo el remedio de su inquietud. Pero esta fruición, lejos de satisfacer el anhelo íntimo de la vida, no hace otra cosa que desmenuzarla más y más en el tiempo y acercarla a la nada. « La vida que con voluntad deliberada se aparta de Aquel que la hizo y de cuya esencia gozaba, y que contra la ley de Dios intenta poner su gozo en los cuerpos sobre los cuales la elevó Dios, *se precipita hacia la nada* »[27].

---

[25] *De Trinit.*, XIV, 14, 19: Sic infirma et tenebrosa facta est, ut a se quoque ipsa, in ea quae non sunt ipsa, et quibus superior est ipsa, *infelicius laberetur per amores quos non valet vincere,* et errores a quibus non videt qua redire.

[26] *De Trinit.*, XII, 9, 16: Qua igitur tam longe transiret, a summis ad infima, nisi per medium sui?

[27] *De vera relig.*, 11, 21: Vita ergo voluntario defectu deficiens ab eo

7. El espíritu que ha abandonado a la Verdad y abandonádose a sí mismo, quisiera hallar en las creaciones intelectuales de su orgullo la forma que contenga toda su existencia y satisfaga su indigencia secreta de una vida de luz. Mas la visión del mundo que de allí nace es la de un mundo fantástico e inconsistente, no la de un mundo inteligible y verdadero.

Es verdad que aun en las últimas y más superficiales formas de lo sensible podría hallar los reflejos de la Verdad, si se detuviese a mirarlos con pureza. Pero una mente que, para levantar sus construcciones intelectuales, se aparta del centro donde reside la Luz interior y dirige sus líneas imaginarias hacia fuera, hasta la superficie misma de toda belleza aun material y continúa su esfuerzo a un « más allá » ilusorio; no hace otra cosa que querer elevarse sobre los extremos límites del mundo real hacia la pura sombra: de allí nace ese mal del alma que San Agustín llama « tumor et typhus » [28].

El espíritu ama esa obra de la fantasía porque es la construcción de su orgullo. Pero no es posible pueda hallar en ella la quietud que satisfaga su aspiración por la verdad. Porque un alma que arrastrada por el peso de un amor desordenado desciende hasta el último grado, debe sentir sobre sí la opresión de las cosas materiales y mudables bajo las cuales languidece su vida. « El amor hace a los hombres súbditos de las bellezas corporales, y mientras sean súbditos no las pueden juzgar » [29].

Así, entre la luz pura de Dios y la visión terrestre en la que parece clavar sus ojos nuestra alma aprisionada, se interpone todo el peso de un mundo material y de una vida corruptible. En esto consiste *el peso* de las cosas terrenas que impide el vuelo de la mente hacia lo alto [30]. Aun cuando conciba el alma el noble anhelo

---

qui eam fecit, et cuius essentia fruebatur, et volens contra Dei legem frui corporibus, quibus eam Deus praefecit, *vergit ad nihilum.*

28 *Confess.*, VII, 11. — *De civ. Dei*, XI, 23.

29 *Confess.*, X, 6, 10: Homines autem possunt interrogare ut invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, *sed amore subduntur eis et subditi iudicare non possunt.*

30 *Id.*, VII, 7, 11: Sed cum superbe contra te surgerem, et currerem adversus Dominum in cervice crassa scuti mei, etiam ista infima supra me facta sunt, et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum.

de elevarse sobre la caducidad de un mundo material, al tratar de superar sus límites, termina por abrazarse con fantasmas forjados por su propio esfuerzo. « Amando lo mortal nos desprendemos de la verdad, y no hallamos ya cuáles sean las causas ejemplares que imitan aquellas cosas tras las cuales vamos como si fuesen la belleza primera, y alejándonos de ella, *nos abrazamos con nuestros propios fantasmas* »[31]. He ahí el motivo por el que puede parecer que la vida es sueño. « Porque deleitándonos sin medida en lúdricas ficciones, nos desvanecemos en nuestros pensamientos y convertimos toda la vida en sueños »[32].

Nada más ilusorio por tanto que esta falsa inmanencia de una razón que lejos de reinar sobre sí misma, se halla expulsada de su propia morada interior y dispersa sobre la superficie en la que ha dejado de brillar toda luz espiritual verdadera. No es, pues, extraño que el escepticismo sea la inevitable consecuencia de las desviaciones de un pensamiento orgulloso. La construcción que sueña el espíritu no ha quedado ni podía quedar contenida dentro de sí misma; porque quebranta todas las formas en las cuales siente la opresión y el apocamiento de la vida. Pero al lanzar sus líneas imaginarias, edifica no en el sentido de la luz verdaderamente real que es la interior e inmutable, sino en el sentido de la luz ilusoria de una mente convertida hacia sí misma y hacia lo externo; construye hacia fuera, hacia lo incomprensibile: ¿qué puede comprenderse, en efecto, cuando se llega a confundir el ser con la nada?

8. Tales son las etapas por las cuales llega el alma del hombre al punto más arduo y doloroso de su crisis interior con las siguientes inevitables consecuencias.

Angustia en el placer. La primera consecuencia necesaria de la dispersión de la vida del espíritu en los ídolos de la razón, es la de quedar el alma aprisionada en objetos imaginarios, cuya duración fugitiva lejos de remediar su inquietud la acrecienta y torna más aguda.

---

[31] *De vera relig.*, 49, 94: Diligendo talia excidimus a vero, et non iam invenimus quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam primis pulchris inhiamus, *et ab eis recedentes amplexamur nostra phantasmata.*

[32] *De vera relig.*, 50, 98: Cum figmentis ludricis nimium delectati evanesceremus in nostris cogitationibus, et totam vitam in quaedam vana somnia verteremus.

En este estado la vida pierde todo verdadero principio de unidad. Ningún ser cuya duración se mide por el tiempo puede realizar en sí la unidad a la que está destinada la vida del espíritu. ¡Cuánto menos podrán realizarla las construcciones de un pensamiento que superan en instabilidad aun el ínfimo orden del mundo visible percibido por los sentidos! No es, pues, extraño que uniéndose el alma a estos objetos vanos y fugaces, se torne semejante a ellos. « Porque anhelando los hombres gozar no dentro sino fuera, fácilmente se engríen y derraman su vida en cosas visibles y temporales, y quedan prendados de sus imágenes gustándolas con famélico pensamiento » [33].

En vano busca el alma en la belleza de las cosas visibles el alimento que satisfaga su hambre interior. « Tales cosas ni permanecen ni sacian, sino dolorosamente atormentan. Porque al cumplir su orden la bella mutabilidad de los tiempos, abandona al amante la belleza querida, y haciéndole sentir el dolor de la separación, se aparta de los sentidos y lo lleva de error en error. De suerte que llegue a pensar que la belleza primordial es la de la naturaleza corporal, es decir, la más baja belleza, la que una carne mal habituada al placer anuncia al alma mediante los sentidos; y así cuando la concibe con el pensamiento, cree poseer una ciencia engañada por las sombras de los fantasmas » [34].

De esta dispersión de sí mismo en el ínfimo orden de la belleza creada nace la angustia en el placer. « Porque, como confiesa Agustín, adondequiera que se vuelva el alma del hombre, fuera de Tí, se apoya siempre en el dolor, aunque se apoye en cosas bellas, fuera de Tí y de sí. Estas en realidad nada serían si no procediesen de Tí. Nacen y mueren, y naciendo comienzan en algún modo a ser, y crecen para llegar a la perfección del ser, y una vez que la han obtenido envejecen y mueren: bien que no todo envejece y

[33] *Confess.*, IX, 4, 10: Volentes enim gaudere forinsecus, facile evanescunt et effunduntur in ea quae videntur et temporalia sunt, et imagines eorum famelica cogitatione lambunt.

[34] *De vera relig.*, 20, 40: Quia cum ordinem suum peragit pulchra mutabilitas temporum, desserit animam species concupita, et per cruciatum sentientis discedit a sensibus, et erroribus agitat; ut hanc esse primam speciem putet, quae omnium infima est, naturae scilicet corporeae, quam caro male delectata nuntiaverit, ut cum aliquid cogitat, intelligere se credat, umbris illusus phantasmatum.

muere a un tiempo. Cuando nacen y tienden al ser, cuanto más aprisa crecen para ser, tanto más prisa se dan para no ser. Tal es su condición. Sólo ésto les has dado porque son partes de cosas que no existen todas a un tiempo, sino que muriendo y sucediéndose unas a otras, componen todo el universo cuyas partes son. De este modo se forma también nuestro discurso por medio de signos sonoros. Porque nunca llegaría a ser íntegro, si en él una palabra no se retirase, una vez pronunciadas sus sílabas, para dar lugar a otra. Alábete por ellas mi alma, oh Dios Creador de todo, pero no se pegue a ellas con el lazo del amor por medio de los sentidos; porque se van adonde iban para no ser y desgarran el alma con pestilenciales deseos; porque ella quiere ser y busca el descanso en las cosas que ama »[35].

He ahí la razón secreta de la angustia. El alma del hombre ¡quiere permanecer y anhela descansar en las cosas que ama! Quiere permanecer no únicamente como parte de una naturaleza externa que nace, evoluciona y muere; sino como espíritu que vive en un mundo interior y eterno, cuyo origen, conversión y supremo fin trasciende todo lo meramente temporal. El alma del hombre no pierde este deseo ni siquiera en la más baja fase de su alejamiento de la eternidad y caída en el tiempo. Anhela por tanto hallar aun en el más lejano grado de un mundo finito una inmortalidad que en definitiva supone un orden infinito y el más cercano a la vida de Dios.

De allí proviene la contradicción entrañada en el ser íntimo

---

[35] *Confess.*, IV, 10, 15: Nam quoquoversus se verterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te; tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. Quae tamen nulla essent nisi essent abs te, quae oriuntur et occidunt, et oriendo quasi esse incipiunt, et crescunt ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse; quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint: sic est modus eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul; sed decedendo ac succedendo agunt omnes universum cuius partes sunt. Ecce sic peragitur et sermo noster per signa sonantia. Non enim erit totus sermo, si unum verbum non decedat cum sonuerit partes suas, ut succedat aliud. Laudet te ex illis anima mea, Deus creator omnium; sed non in eis infigatur glutine amoris per sensus corporis. Eunt enim quo ibant ut non sint, et conscindunt ean desideriis pestilentiosis; *quoniam ipsa esse vult, et requiescere amat in eis quae amat.*

del alma entre los dos amores, de lo eterno y lo temporal, de lo infinito y lo finito. El alma que sin amar ya la Belleza increada ama las cosas bellas, quisiera que éstas fuesen como objeto de sus amores, realmente inmutables y absolutamente permanentes, de modo que pudiera *estar fija* en ellas sin temor de nunca perderlas. Pero el amor de un espíritu creado no basta para transformar la naturaleza de los seres que ama. La más ardorosa voluntad y el más vigoroso deseo no bastan para detener la mutabilidad del tiempo. Por ésto el espíritu del hombre que ha vinculado su amor a una belleza que, aunque espléndida y fascinadora, pasa momentánea y fugaz, debe sentir forzosamente su ser sometido a una especie de íntima disgregación y desmenuzamiento en las mismas cosas que ama. Esta es la causa de esas laceraciones del alma y desgarramiento del ser que San Agustín analiza con tanta penetración en sus *Confesiones*[36].

9. El deseo de no ser. Cuando el hombre experimenta dentro de sí estas laceraciones, fácilmente se abandona a un último vano deseo que brota del fondo del orgullo y de sus desilusiones: *¡el deseo de no ser!*

Pero, como va a mostrárnoslo San Agustín, esta última aspiración pone más claramente aún al descubierto la contradicción infiltrada en las fibras vivas de un corazón que, no pudiendo vivir feliz como quisiera, concibe el vano anhelo de *desaparecer*.

« Si dijere alguno: *más quisiera no ser que ser infeliz!*; responderé: *¡mientes!* Bien sé que eres ahora infeliz, y sin embargo no quieres morir, y no por otra razón sino porque *quieres ser*. Da gracias por aquello que eres por tu querer, a fin de que desaparezca aquello que eres contra tu voluntad... Por mi parte alabo la bondad de tu Creador, que te concede el ser que quieres, aun cuando no lo agradezcas; y al mismo tiempo alabo su justicia, porque, como ingrato, padeces la infelicidad contra tu querer »[37].

---

36 *Confess.*, III, 13. — Id. II, 10. — Id. IV, 8. — Id. Vll, 7, etc.

37 *De lib. arbitrio,* III, 6, 18: Si enim quis dixerit, *Non esse quam miserum me esse mallem*!: respondebo, *Mentiris*! Nam et nunc miser es, nec ob aliud mori non vis, nisi ut sis: ita cum miser nolis esse, esse vis tamen. Id Si dixerit. *Non ideo mori nolo, quod malim miser esse quam omnino non esse, sed ne post mortem miserior sim*: respondebo, Si hoc iniustum est, non sic eris; si autem iustum est, laudemus eum cuius legibus sic eris.

« Si dijere: la razón por la que no quiero morir, no es porque quiera más ser infeliz que no ser en absoluto; sino *¡por no ser más infeliz aún, después de la muerte!* Responderé: Si ésto es injusto, no lo serás; pero si ésto *es justo,* alabemos a Aquel por cuyas leyes serás de esta suerte »... (id.).

« Si replicare: es verdad que, aunque infeliz, prefiero más ser que no ser, porque ya soy. Pero si antes de ser, se hubiese podido consultarme, *hubiera preferido no ser antes que ser infeliz!...* Responderé: Guárdate de incurrir en error allí en donde piensas ver la verdad. Si fueses feliz, qué duda cabe que preferirías más ser que no ser; pero aun ahora, a pesar de hallarte infeliz, prefieres conservar el ser aun en la miseria, antes que desaparecer totalmente. Considera, pues, cuán grande bien sea *ese ser que* tanto los felices como los desdichados desean. Porque si bien reflexionas, debes ver que tú mismo en tanto te sientes infeliz en cuanto no te acercas a Aquel que tiene *el sumo ser* » (id).

Así se deshacen estos sutiles sofismas de la vida moral, los cuales no prueban otra cosa que la miseria, el vacío, la pobreza interior de quien puso su amor en una belleza fugaz que se aleja y huye destrozándole y llevándose pedazos de su alma. No es exacto que el hombre pueda llegar efectivamente a desear el aniquilamiento total de sí mismo en vista de sus miserias; porque aun en el ansia de la muerte lo que sinceramente quiere no es el desaparecer en la nada sino el descansar. « *Todo ese apetito de morir nace en la voluntad no para dejar de ser con la muerte, sino para descansar* » [38].

Así pues, nunca puede ser tal la disgregación íntima de una vida humana, tal la secreta ofuscación de su orgullo, que termine por anhelar un suicidio que equivalga a la total supresión de todo deseo de ser. La muerte no es por sí sola un remedio de las desilu-

---

Id., 7, 20: Si dixerit, Ideo magis volo vel miser esse quam non esse, quia iam sum; *si autem priusquam essem, possem consuli, eligerem non esse potius quam ut essem miser...* Respondebo, cave potius ne hic erres ubi te videre verum putas. Nam si beatus esses, utique esse quam non esse malles; et etiam nunc miser cum sis mavis tamen esse vel miser, quam omnino non esse, cum esse nolis miser. Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et miseri volunt.

38 *Id.*, III, 8, 23: Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur.

siones del amor. Todo al contrario; la tentación misma de la muerte prueba que lo que busca el hombre es el reposo de su corazón oprimido por *el peso* que lo alejara de Dios y de sí mismo.

Por tanto el remedio está no en el odio sino en el amor del ser, no en la renuncia sino en la aceptación de la vida. « Si quieres huír de la miseria, ama en tí ésto mismo, el querer ser. Porque mientras más y más quieras ser, te acercarás mayormente a Aquel que *es en modo sumo.* Rinde gracias por el don del ser. Porque aunque seas inferior a los que gozan de la vida feliz, eres sin embargo superior a todas las cosas que no tienen el deseo de la felicidad... Cuanto más quisieres ser, tanto más desearás la vida eterna, y tanto más anhelarás configurarte de modo que tus afecciones no sean temporales ni lleven el peso y el sello de los amores de cosas temporales. Estas cosas temporales antes de llegar al momento presente, no puede decirse que existan; y cuando llegan, vienen para huir y después de llegadas, han dejado ya de ser. Si son cosas que esperamos del futuro, hoy no existen aún; y si son cosas que han pasado, tampoco existen ya: ¿cómo va a ser posible tenerlas fijas en nuestras manos, si mientras comienzan a ser, huyen para no ser? Por ésto quien ama el ser, tiene por buenas estas cosas en cuanto son, y ama *lo que es siempre*.

De esta suerte si su espíritu fluctuaba en el amor de las bellezas temporales hallará su reposo en el amor de la Belleza eterna; y si se deslizaba y fluía en el amor de las bellezas transeuntes, obtendrá su solidez en el amor de la Belleza permanente, y logrará descansar, y obtendrá ese mismo ser que anhelaba cuando temía desaparecer, y se hallaba incapaz de detenerse enredado por el amor de cosas que huyen. Por tanto no te cause disgusto, sino al contrario sumo agrado, que prefieras más ser aunque infeliz, que desaparecer en la nada para dar término a toda miseria. Porque si a este principio de tu deseo de ser, añadieres más y más, te levantas y construyes hasta llegar a *lo que es en sumo grado* » [39].

---

[39] *Id.*, III, 7, 21: Si vis itaque miseriam fugere ama in te hoc ipsum, quia esse vis. Si enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est appropinquabis: et gratias age nunc quia es. Quamvis enim beatis sis inferior, superior tamen es quam ea quae non habent vel beatitudinis voluntatem... Quanto enim amplius esse amaveris, tanto amplius vitam aeternam desidera-

10. Tal es el verdadero significado de la crisis interior del hombre, según San Agustín. Una psicología penetrante no puede menos de reconocer su honda realidad. En la vida presente, vida informe y privada de luz, la inquietud en un sentido parece sumergir el espíritu del hombre en lo fugaz y en la nada, mientras en otro parece levantarle a lo infinito y a Dios. De allí proviene el misterio de oscuridad y claridad, que es la condición en la que se halla toda vida humana en su estado presente de crisis y fluctuación. Misterio que puede provocar a veces en el fondo de las almas los momentos de irritada intransigencia sentidos por Pascal, cuando al intentar descifrar el mundo interior, hubiera preferido o que todo fuese totalmente claro o que todo fuese totalmente oscuro. Allí está la fuente secreta de la que proviene el escepticismo moral y religioso. ¿Qué sombra podría caber efectivamente en la cima interior de nuestra alma, en donde la Verdad no deja de estár presente, si fuese ella capaz de permanecer sin mudanza alguna en su luz? ¿Cómo podría abrirse paso la duda en el espíritu del hombre, si permaneciese éste fiel a la luz de la que depende su más íntima vida? La desesperación y la duda son posibles, porque lo que debiera ser lo más elevado en el hombre, no resiste al vértigo de la caída del amor. No hay vida humana tan superficial, tan banal y frívola, en la que no pueda descubrirse este sorprendente contraste de un alma ansiosa de la eternidad y apegada al tiempo en el que vive dispersa en sus amores.

Si la vida fuese del todo pura estaría unida a Dios con un doble lazo que la mantendría en el abrazo y fruición de la Verdad: uno que viene de Dios al corazón del hombre y otro que retorna del corazón a Dios. Mediante ese doble vínculo vital sería

bis, teque ita formari exoptabis, ut affectiones tuae non sint temporales, de temporalium rerum amoribus inustae et impressae: quae temporalia, et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt. Itaque cum futura sunt, nondum sunt; cum autem praeterita sunt, iam non sunt. Quomodo igitur tenebuntur ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint? Qui autem amat esse, probat ista in quantum sunt, et amat quod semper est. Et si variabatur in amore istorum, munietur in illius; et si diffluebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod volebat cum timebat non esse, et stare non poterat irretitus amore fugientium. Non igitur tibi displi-

el hombre un ser perfecto cuyo espíritu hallaría en la posesión de la Verdad su plenitud, su forma y su belleza. Pero al presente, todo indica que su alma ha perdido la verdadera pureza interior. De los dos lazos sagrados subsiste solamente aquel que el hombre no podía romper: Dios no ha cesado de comunicar la vida al espíritu humano, de encender la luz de la razón, de solicitar su amor. En cambio el hombre ha roto el lazo que restituía su vida a Dios: su espíritu ha cesado de elevarse sobre sí mismo y de unirse permanentemente a la Verdad. Por ésto su vida se esparce sobre la arena de las cosas mudables. Si del fondo del alma subiese a Dios un amor sin mancha, la vida tornaría a inundarla siempre más abundante y nueva. Pero al presente, en vez de recorrer el ciclo sagrado que la mantendría en la plena posesión de la felicidad, la vida del alma cae y se sumerge en el fondo del proprio egoísmo y por lo mismo pierde el contacto con la Fuente que ilumina y vivifica. En lugar de convertirse a Dios, el espíritu se convierte hacia sí mismo e intenta hallar dentro de sí la fruición que lo vuelva feliz. Alejado de Dios, intenta sin embargo permanecer en su propia morada interior y experimentar allí su fuerza y su poder; pero el peso del amor desordenado lo desprende forzosamente hacia fuera, sin permitirle la satisfacción de idolatrarse y permanecer dentro de sí. Huyendo de la Luz, el alma huye también de sí misma. Dejando tras sí el mundo inmortal y su Principio interior e infinito, va en pos de un mundo mudable, compuesto de naturalezas tanto más bajas cuanto más lejanas de Dios Su vida desde entonces se asemeja al curso de un astro descentrado que al alejarse sintiese crecer en sí el frío y las tinieblas. Dentro del alma se pueden sentir y vislumbrar las etapas del alejamiento de Dios, se pueden registrar sus rápidas degradaciones, se puede sorprender en fin el avance de la muerte en el seno mismo de la vida y en cada uno de sus latidos.

---

ceat, imo maxime placeat, quod mavis esse vel miser, quam propterea miser non esse, quia nihil eris. *Huic enim exordio quo esse vis, si adiicias magis magisque esse, consurgis atque exstrueris in id quod summe est.*

CAPITULO V.

Retorno á las profundidades del alma

1. Hasta aquí la introspección agustiniana nos ha necho ver cuán honda sea la crisis de nuestro espíritu en su vida informe y en su inquietud; nos ha hecho seguir una a una las etapas de la desviación interna que aleja al hombre de sí mismo y de Dios. Pero la visión del mundo del alma sería totalmente ilusoria si terminase toda allí; si no llegase a descifrar el sentido de las aspiraciones que traen inquieto nuestro corazón.

Si es de grande importancia en la ciencia del hombre el descubrir las relaciones que vinculan su existencia al tiempo, mucho más lo es el hallar las que la mantienen pendiente de la eternidad Para San Agustín el punto esencial del problema humano no está tanto en seguir con la mayor penetración posible la trayectoria de nuestra evolución espiritual entre los extremos de lo infinito y de la nada, como en descubrir *la acción divina* que por vías misteriosas se lleva siempre a cabo en nuestras almas, mientras vivimos sobre la tierra.

Porque, aun cuando en su estado presente la vida del hombre sea una vida informe, extremamente dispersa en un mundo fenoménico y voluble; sin embargo, nunca está tan apartada del influjo de la Verdad divina que al menos en lo más secreto de la mente no participe aún de los dones de su luz y no se halle solicitada por su *oculta vocación* [1].

Lo que importa, pues, conocer con la mayor evidencia posible es esta acción inefablemente íntima en la que está todo el secreto de nuestra regeneración interior.

Por ésto, para plantear debidamente el problema más íntimo del hombre, es menester considerar en el mundo del espíritu no solamente los órdenes más externos y visibles a una introspección

---

[1] *De genesi ad litt.,* 1, 5, 10.

limitada a un horizonte puramente temporal y contingente, sino ante todo aquel orden más secreto y recóndito en el que tiene lugar el drama trascendente de la historia del espíritu.

2. Tal es el punto de partida de la psicologia agustiniana de la conversión. Como Platón y Plotino [2] en el mundo antiguo, como Pascal [3] y Hegel en el moderno, San Agustín profundiza en el sér, la vida y la historia interior, para señalar entre las disimetrías de lo fugaz y de lo inmutable, del tiempo y de la eternidad, de lo fenoménico y de lo absoluto, la realidad concreta y palpitante sobre la que no cabe ningún escepticismo, ¡ aun cuando tal vez sea preferible para el hombre no mirar al fondo de sí mismo! Su posición es hondamente humana, pero al mismo tiempo es esencialmente sobrenatural. Se esfuerza por penetrar en el enigma del corazón y logra como pocos intuír *el hombre interior,* pero sabe al mismo tiempo que el ceñir le visión de la vida humana a un orden meramente natural y relativo, conduciría nuestra mente a la desesperación de hallar la verdad. Por ésto su genio se extiende en la visión del mundo interior a otras profundidades mucho más trascendentes, a las que no llega la sola luz de la razón, pero cuyos velos descubre en algún modo la luz de la fe. Porque al hombre que busca sinceramente la solución de su « *magna quaestio* », [4] no basta presentarle en las profundidades de su sér *la tragedia interior natural,* como la han mostrado un Goethe y un Kirkegaard por ejemplo, sino que es necesario descubrirle otra tragedia no menos real que está en el fondo de la primera, *la tragedia del pecado;* y al hombre que desea hallar el itinerario de la conversión hacia Aquel que es la Verdad y la Vida, no basta mostrarle como punto de partida el retorno al interior de sí mismo y a las exigencias más hondas de *su naturaleza,* sino que es preciso revelarle una fuente más íntima y pura de luz y fuerza moral en *la gracia divina.*

Situándonos por tanto dentro de estas perspectivas, vamos a estudiar el itinerario de la conversión, como hemos estudiado precedentemente las fases de la crisis interior del espíritu.

---

[2] Cf. G. BARION, *Plotin und Augustinus,* Berlin, 1935.

[3] Cf. M. BLONDEL, *Etudes sur Pascal,* R. de Met. et de Mor. (1923) p. 221.

[4] *Confessiones,* IV, 4, 9.

1. — Conocimiento de si mismo.

3. Para descubrir la ruta de luz que la Verdad traza al hombre con su íntima acción es preciso volver la mirada a las profundidades de su alma e indagar allí sus huellas claras e indestructibles. A esta necesidad obedece el sutil análisis que San Agustín consagra a los tres aspectos bajo los cuales nuestra alma se presenta a su propia introspección: el ser, el saber, el querer.

En efecto, el itinerario agustiniano comienza por la introspección de tres cosas que conocemos no en el mundo de los sentidos o de la imaginación, sino « *en lo mejor del hombre..., en su mente, a la que ha sido otorgada una cierta vista de las cosas invisibles*» [5]. Allí cada uno de nosotros puede comprobar con absoluta certeza tres verdades que persisten siempre en el fondo de la conciencia. La primera de ellas es la del ser: « *Tu qui vis te nosse, scis esse te? - Scio!* »: La segunda, más interior y misteriosa, es la del pensar: « *Cogitare te scis? - Scio!* »; la tercera es la del amar: « *Vivere igitur amas? - Fateor!* » [6].

De estas tres verdades sobre nuestro ser, nuestro pensamiento y nuestro querer estamos absolutamente ciertos, no por la fe que prestamos al testimonio ajeno, sino porque « las sentimos presentes en nosotros mismos y las vemos con la infalible vista interior del alma »[7]. Ningún escepticismo sería capaz de ofuscarlas, pues su evidencia brota del seno mismo de la duda: « Sin ninguna ficción imaginaria ni juego engañoso de la fantasía me consta ciertísimamente que soy, que tengo la conciencia de ser, que amo el ser. Y sobre estas verdades no hay motivo para temer argumento alguno de los académicos, aunque digan: — ¿qué, si te engañas? —

---

5 *De Trinit.*, XV, 27, 49: In eo quod ipse homo in sua natura melius caeteris animalibus, melius etiam caeteris animae suae partibus habet, quod est *ipsa mens: cui quidam rerum invisibilium tributus est visus.*

6 *Soliloq.*, II, 1, 1.

7 *De civ. Dei*, XI, 28: Nunc autem ista tria nostra quamvis certa teneamus *nec aliis ea credamus testibus, sed nos ipsi presentia sentiamus, atque interiore veracissimo cernamus aspectu*, tamen quandiu futura, vel utrum numquam defutura, et quo si bene, quo autem si male agantur, perventura sint, quoniam per nos ipsos nosse non possumus, alios hinc testes vel quaerimus, vel habemus.

Porque si me engaño, soy; pues quien realmente no es, tampoco puede engañarse... Síguese además que en saber que conozco ésto, no me engaño; porque así como sé que soy, así conozco igualmente ésto mismo: que lo conozco. Y cuando amo estas dos cosas, añado a ellas ese mismo amor como un tercero, y no de menor estimación. Porque no me engaño en saber que amo, no engañándome en las cosas que amo; y aun cuando ellas fuesen falsas, sería cierto que las amaba » [8].

No puede, es verdad, afirmarse que todo en el fondo del hombre sea claro, que en el conocimiento del alma la luz brille con plenitud; pero tampoco puede decirse que todo en él sea absoluta oscuridad, que en su conocimiento no haya más que sombras e incertidumbre. Nunca podrá el hombre afirmar de modo absoluto que nada sabe de sí mismo. Puede ser que nazca en su interior una secreta indignación por esta mezcla de oscuridad y claridad. Puede ser que en ciertas horas prefiera no saber nada de sí mismo, estar del todo a ciegas sobre su misterio. Pero ésto en ningún caso puede destruír en su conciencia la evidencia íntima de un ser que piensa y de un ser que ama. San Agustín lo demuestra de modo que no deja lugar a ningún sofisma ni de la vida intelectual ni de la vida moral.

4. Desde un punto de vista intelectual la más honda prueba nos la ofrece en su preciosa obra *de Trinitate*. San Agustín establece allí una teoría del conocimiento mucho más rica en elementos psicológicos que las que suelen proponerse modernamente. Para interpretarla debidamente es necesario tener presente la síntesis metafísico-teológica hacia la que se endereza y el principio neoplatónico en el que se funda.

---

8 *De civ. Dei*, XI, 26: Sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludicatoria, *mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est*. Nulla in his veris Accademicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor... Qui igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer: procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. Consequens est autem, ut etiam in eo quod me novi nosse, non fallar. Sicut enim novi me esse, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium, nec imparis aestimationis, eis quas novi rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar: quanquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset.

Según ésto, hay dos órdenes gnoseológicos en el espíritu humano: el primero consite en *la reminiscencia*, el segundo en *la intelección*. Aquello que el alma sabe de sí misma con la más secreta profundidad, no se halla precisamente en el orden del *pensamiento*, sino en el de la *memoria*. Las ciencias del espíritu, como la geometría y la música, nos suministran el principio para comprender « que hay en la profundidad del alma ciertas noticias de algunas cosas, las cuales, como si brotasen del fondo, se presentan más claras a la mirada de la mente cuando se piensa en ellas: entonces halla el alma que tenía en la memoria, entendía y amaba aun aquello que no estaba en su pensamiento cuando se ocupaba de otra cosa » [9].

El *pensar* no es en la psicología agustiniana el primero y más íntimo saber de nuestro espíritu; el pensar es más bien una reproducción de aquello que ya posee la mente en la primera de las formas del conocer, *la memoria*. « El mirarse es algo que pertenece a la naturaleza del alma. Cuando piensa en sí evoca esa mirada sobre sí misma, no en un sentido local sino con una especie de conversión incorpórea: pero cuando no piensa en sí, deja de estar presente a su propria mirada y no se forma su concepto, y sin embargo se conoce *como si fuese para sí misma su propia memoria*. Como sucede en el hombre que posee la cultura de muchas ciencias. Es en su memoria en donde conserva cuantas cosas conoce, y ninguna de ellas sale ante la mirada de su alma, sino en el acto de pensar; todo lo demás queda oculto *en un arcano modo de conocer, que se llama memoria* » [10].

---

[9] *De Trinitate*, XIV, 7, 9: Rectissime vero dicimus, Iste quem perspicis de geometrica disputantem, etiam perfectus est musicus; nam et meminit disciplinae eius, et intelligit eam et diligit: sed quamvis eam noverit et amet, nunc illam non cogitat, quoniam geometricam de qua disputat, cogitat. *Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis* quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim se ipsa mens, et meminisse, et intelligere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat.

[10] *Id.*, XIV, 6, 8: Proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam, quando se cogitat, non quasi per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in cospectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, *sed tamen*

Es verdad por consiguiente que el alma « siempre tiene un íntimo recuerdo de sí, siempre se conoce y se ama, aun cuando no siempre piense en sí »[11]. Puede el hombre no mirarse, o no querer mirarse con el pensamiento; mas no por eso se halla del todo a oscuras sobre su ser. Al contrario; el estudio de su alma prueba que ésta posee siempre una como intuición de su propia presencia, anóloga a la presencia en nuestra memoria de las cosas externas y fugaces, pero más clara y más íntima.

Sobre este saber, íntimo a fuer de arcano, no es posible fomentar ningún motivo de engaño o ilusión, porque « nada hay que el alma conozca tanto como lo que tiene inmediatamente ante sí, y mada hay que esté tan inmediatamente ante el alma, como lo está ella a sí misma »[12]. A esta forma íntima del conocimiento del alma puede darse el nombre de reminiscencia, no en el sentido de un recuerdo del pasado, sino en el sentido más profundo de una presencia del alma a sí misma, presencia que precede todo pensamiento y todo amor; porque » *¿qué cosa hay que esté en el alma tanto como el alma misma?* »[13]. De suerte que, así como respecto de las cosas se da el nombre de reminiscencia al poder que tiene la mente de evocarlas y recordarlas; así en el caso del alma presente siempre a sí misma, puede darse este mismo nombre al poder que tiene el alma de evocar siempre y de un modo inmediato la vista de sí misma mediante el pensamiento y de unir ambas cosas con el amor[14].

---

noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae novit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius, nisi unde cogitat; *caeterea in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur* ».

[11] *Id.*, XIV, 6, 9: Mentem semper sui meminisse, semperque se ipsam intelligere et amare, quamvis non semper se cogitare discretam ab eis quae non sunt quod ipsa est, ... diximus.

[12] *Id.*, XIV, 4, 7: Nihil enim tam novit mens, quam id quod sibi praesto est *nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi.*

[13] *Id.*, X, 8, 11: Ergo se ipsam quemadmodum quaerat et inveniat, mirabilis quaestio est, quo tendat ut quaerat, aut quo veniat ut inveniat. *Quid enim tam in mente quam mens est?*

[14] *Id.*, XIV, 11, 14: Sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens, *memoria sine absurditate dicenda est, qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intelligi, et utrumque sui amore coniungi.*

Esta íntima memoria explica plenamente la incontrastable evidencia con la que se conoce el alma al pensar en sí. Para llegar a esa evidencia no es menester que « se busque a sí misma como si estuviese ausente; basta que fije en sí misma la intención de la voluntad que divagaba en otras cosas, y piense en sí. Verá entonces que no ha habido momento en que no se amase, ni ha habido momento en que se ignorase » [15]. En esta vista que el alma tiene de sí misma, el objeto que percibe no está lejos ni fuera; el objeto no es otro que su propia existencia comprendida « en una presencia interior no simulada, sino verdadera »; [16] y cuando el alma se mira y reconoce, engendra su propio concepto: « es incorpórea la cosa intuída que se ve y se concibe mirando con el pensamiento » [17].

Por tanto en la psicología de San Agustín para explicar plenamente el origen interno del conocimiento de sí mismo, se debe suponer la previa y recóndita acción de la memoria; de suerte que en el pensar se dé una íntima génesis, en la que el pensamiento es como la prole de la reminiscencia. Cuando el alma piensa en sí y se intuye, ella misma es el principio que engendra, en cuanto siempre se halla presente a sí como su propia memoria; es ella también el ser incorpóreo intuído, en cuanto es su propio verbo engendrado en el acto de mirarse; y es ella finalmente la que une ambas cosas con el vínculo del amor, con lo que se explica que sea perfecta la undad del espíritu, bien que haya este admirable secreto de una vida que engendra en el más íntimo orden espiritual. San Agustín desarrolla est doctrina con su esplendidez acostumbrada. Por nuestra parte vamos a fijar la atención no en todos

---

[15] *Id.*, X, 8, 11: Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis qua per alia vagabatur, statuat in semetipsam, et se cogitet. Ita videbit quod numquam se non amaverit, numquam nescierit.

[16] *Id.*, X, 10, 16: Si quid autem horum esset, aliter id quam caetera cogitaret, non scilicet per imaginale figmentum, sicut cogitantur absentia...; *sed quadam interiore, non simulata, sed vera praesentia* (non enim quidquam illi est se ipsa praesentius): sicut cogitat vivere se, et meminisse, et intelligere, et velle se.

[17] *Id.*, XIV, 6, 8: Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. *Res quippe incorporea intellecta conspicitur, et intelligendo cognoscitur.*

los detalles que la ilustran, sino en los puntos que pueden conducirnos más derechamente a la síntesis.

2. — Huellas de luz en la profundidad del alma.

5. Toda formación y génesis supone un principio y vida, como toda imagen supone un ejemplar.

Ahora bien; en la vida intelectual del hombre existe, según San Agustín, una viva relación entre la mente que engendra y el verbo engendrado por la que se da en nuestras almas una cierta imagen de las Relaciones divinas. El enigma de un alma que piensa está en la doble visión que en ella se da cuando engendra su concepto. En la intimidad de todo pensamiento hay un recuerdo interior: cuando conocemos algo, la mente se adentra para recoger en el fondo de sí misma la luz que está presente a modo de reminiscencia. Todo lo que sabemos en ese recuerdo, en esa reminiscencia, puede llamarse con San Agustín *visión de la ciencia,* en cuanto ejemplar y razón viva del verbo que el alma forma en sí misma al pensar. « *De la visión de la ciencia nace la visión del pensamiento,* que es el verbo que no pertenece a ninguna lengua, el verbo verdadero de la cosa real, el verbo que nada tiene de sí, sino todo de aquella ciencia de la que nace » [18].

Es pues, el pensamiento una cierta visión del espíritu, ya sea que los objetos que se conocen estén presentes también a los ojos corporales o se perciban con los demás sentidos, ya sea que no estén presentes sino sus semejanzas o imágenes en la fantasía, ya sea que nada de ésto se halle presente en las facultades del alma, sino que se piensen cosas que ni son corporales, ni imágenes de seres corporales, como las virtudes y los vicios, como las cosas que se

---

[18] *Id.,* XV, 12, 22: Haec igitur omnia et quae per se ipsum et quae per sensus sui corporis, et quae testimoniis aliorum percepta scit animus humanus, thesauro memoriae condita tenet, ex quibus gignitur verbum verum, quando quod scimus loquitur, sed verbum ante omnem sonum, ante omnem cogitationem soni. Tunc enim est verbum simillimum rei notae, de qua gignitur et imago eius, *quoniam de visione scientiae visio cogitationis exoritur,* quod est verbum linguae nullius, verbum verum de re vera, nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur.

enseñan en las disciplinas liberales, como sus razones y causas, «y como lo es finalmente el pensamiento que se piensa a sí mismo»[19].

La traducción externa de esta visión del alma es la palabra En el mundo de los sentidos, la palabra y la visión son dos cosas distintas; no así en el mundo del espíritu: «en el interior, cuando pensamos, ambas cosas se identifican en una»[20]. Hay por ésto en el alma un verbo que no es propio ni exclusivo de ninguna lengua, que es íntegramente inteligible aun antes del sonido material de toda palabra. El espíritu no pronuncia este verbo a ciegas, sino que lo forma en sí mismo a la luz de una ciencia cuyo arcano se conserva en la memoria. Por lo mismo «la palabra que suena al exterior, no es sino un signo de la palabra que brilla internamente y a la cual compete más propiamente el nombre de verbo»[21]. Al pronunciarlo internamente, hácese una visión que es copia de una ciencia que permanece en la intimidad del alma y a la que se asemeja en todo; «porque es parecidísima la visión del pensamiento a la visión de la ciencia»[22].

He aquí en qué sentido hay que reconocer que en el alma se de la más «abstrusa profundidad, en cuanto se engendra un íntimo verbo, que no es propio de ninguna lengua, y nace como una ciencia de otra ciencia, una visión de otra visión, una inteligencia

---

19 *Id.*, XV, 9, 16: Cogitatio visio est animi quaedam, sive adsint ea quae oculis quoque corporalibus videantur, vel caeteris sentiantur sensibus, sive non adsint, et eorum similitudines cogitatione cernantur; sive nihil eorum, sed ea cogitentur quae nec corporalia sunt, nec corporalium similitudines sicut virtutes et vitia, *sicut ipsa denique cogitatio cogitatur.*

20 *Id.*, XV, 10, 17: Foris enim cum per corpus haec fiunt aliud est locutio, aliud visio: *intus autem cum cogitamus, utrumque unum est.*

21 *Id.*, XV, 11, 20: Proinde verbum quod foris sonat, signum est verbi quod intus lucet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareat assumptum est.

22 *Id.*, 11, 20: Perveniendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedit, et gignitur de scientia quae manet in animo quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. *Simillima enim est visio cogitationis visioni scientiae.*

que aparece en el pensamiento de otra inteligencia que ya había en la memoria, pero que se ocultaba »[23].

Nada hay que esté tan presente a la mente del hombre como lo está ella a sí misma, nada sabe el alma con más certeza como sabe que vive, que se acuerda de sí, que se entiende y se ama. Y sin embargo, por una razón misteriosa este hondo saber quedaría oculto, permanecería sin expresión y sin vida, si no se engendrase en el interior una palabra que lo revele como su más exacta imagen. Esta palabra es pronunciada por el alma dentro de sí misma cuando con el pensamiento se mira y se conoce: « y así, cuando con el pensamiento se convierte hacia sí misma, se hace en ella una trinidad, en la que se puede ya entender el verbo »[24].

6. La vida del alma presenta a la introspección los más claros hechos, las más ciertas verdades. Pero, mientras más se penetra en el fondo de esa vida, más claramente se descubre que esas verdades ciertas e inconcusas no son la curva que clausura el mundo espiritual, sino el punto de partida de líneas que tienden al infinito. En su misma evidencia se halla la prueba de que hay en la mente que se conoce y ama una imagen viva no sólo de sí misma, sino también de otro Ser.

De allí proviene el misterio del alma.

En este principio se funda la psicología del amor, según la estudia San Agustín. El amor es una palpitación viva que compenetra íntimamente la doble visión que el Santo Doctor distingue para explicar el origen del verbo. « Nace el verbo cuando la mente se complace en pensarlo; sea para obrar el mal, sea para obrar el bien. Por tanto, es el amor el que a manera de medio une nuestro verbo a la mente que lo engendra, y sin confusión alguna se

---

23 *Id.*, XV, 21, 40: Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitaremus invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, *tamquam scientia de scientia, et visio de visione,* et intelligentia quae apparet in cogitatione, de intelligentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat.

24 *Id.*, XIV, 10, 13: Ac per hoc quando ad se ipsam cogitatione convertitur, fit trinitas, *in qua iam et verbum possit intelligi*: formatur quippe ex ipsa cogitatione, voluntate utrumque iungente.

estrecha a sí mismo con ellos en un abrazo incorpóreo »[25]. El verbo puede definirse por lo mismo « una noticia con amor »[26].

En esta trinidad impresa en el alma, el amor es un principio en el que San Agustín ve como Platón dos sentidos íntimos: el sentido del amor que busca y el sentido del amor que goza. El origen del verbo en la mente humana es un origen temporal; por lo mismo el amor se desenvuelve en la vida del alma también de un modo temporal y contingente, ante todo como *el deseo* del alma que se busca a sí misma, que busca la plenitud de su ser en su verbo; y una vez ésta obtenida, como *la fruición* de su prole en la que descansa. Para señalar esta doble actuación del amor escribe el Santo Doctor « que de la mente humana procede ante todo la voluntad con la que se busca aquello que al hallar se llama prole; y una vez ésta engendrada, se forma la voluntad que descansa en ella como en su fin; *de suerte que lo que había sido deseo de quien busca, sea amor de quien goza* »[27].

Puede decirse por tanto en un sentido exacto que el amor precede la visión del pensamiento, ya que es indudable que hay siempre en el alma un deseo que no descansa mientras no dé a luz el verbo, que es como un segundo yo que la completa[28]. En otro sen-

---

25 *Id.*, IX, 8, 13: Nascitur autem verbum, cum excogitatum placet, aut ad peccandum, aut ad recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, *quasi medius amor coniungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione constringit.*

26 *Id.*, IX, 10, 15: Verbum est igitur, quod nunc discernere ac insinuare volumus, *cum amore notitia*. Cum itaque se mens novit et amat iungitur ei amore verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente.

27 *Id.*, XV, 26, 47: Sicut potuimus quaerere... voluntatem prius de humana mente procedere, *ut quaeratur quod inventum proles vocetur;* qua iam parta seu genita, voluntas illa perficitur, eo fine requiescens, *ut qui fuerat appetitus quaerentis, sit amor fruentis.*

28 *Id.*, IX, 12, 18: Porro appetitus ille qui est in quaerendo, procedit a quaerente, et pendet quodam modo, neque requiescit fine quo intenditur, nisi id quod quaeritur inventum quaerenti copuletur... Partum ergo mentis antecedit appetitus quidam, quo id quod nosse volumus quaerendo et inveniendo, nascitur proles ipsa notitia...; idemque appetitus quo inhiatur rei cognoscendae, fit amor cognitae, tum tenet atque amplectitur placitam prolem, id est, notitiam, gignentique coniungit.

tido, sin embargo, debe decirse que el amor es posterior a esa visión, porque el gozo y la complacencia anhelada no se dan sino cuando ha nacido ya el verbo, y la mente lo une a sí con abrazo espiritual [29].

Así, aun cuando tenga el amor una génesis profunda, anterior a la del mismo verbo; sin embargo, el amor no procede de una fuente oscura, en la que no hay ningún conocimiento. Esto en ningún caso podría admitirse, « porque es del todo imposible amar una cosa que se ignora completamente » [30]. Y es exactísimo « que nadie ama aquello de que no tiene ningún recuerdo y ninguna noticia » [31]. Por ésto, es necesario ahondar bajo otro punto de vista en el enigma del alma, y comprender que la razón última de este amor está en la luz de la más íntima ciencia del alma, a la que hemos dado antes el nombre de memoria : ciencia, sin embargo, no anterior a la creación del alma, sino nacida en ella, y tan indestructible e inmortal como ella [32].

Supuesta esa génesis íntima, el amor se revela en la vida del alma en un sentido como preludio del nacimiento del verbo, y en otro como vínculo entre la mente y su concepto, como una vida común a ambos, como su mutua fruición. Entre la mente siempre presente a sí misma como su propia memoria, el verbo engendrado como visión que la copia y reproduce, y el amor que los une, vigen las relaciones vivas de una especie de trinidad. « Estos dos principios, el que engendra y el engendrado se unen estrechamente

---

[29] *Id.*, XV, 21, 41: Et sicut inest memoria, inest dilectio huic intelligentiae quae cogitatione formatur; quod verbum verum sine ullius gentis lingua dicimus, quando quod novimus dicimus; nam nisi reminiscendo non redit ad aliquid, et nisi amando redire non curat nostrae cogitationis intuitus: ita dilectio quae visionem in memoria constitutam, et visionem cogitationis inde formatam quasi parentem prolemque coniungit, nisi haberet appetendi scientiam, quae sine memoria et intelligentia non potest esse, quid recte diligeret ignoraret.

[30] *Id.*, X, 1, 1: rem prorsus ignotam amare nullus potest.

[31] *Id.*, XIV, 14, 18: nemo diligit cuius non meminit, et quod penitus nescit.

[32] *Id.*, XV, 15, 25: Sempiternum est enim animo vivere, sempiternum est scire quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam, vel cogitare scientiam vitae suae.

con el amor, tercer principio que no es otra cosa que la voluntad que apetece o gusta la fruición de algo » [33].

7. Hay, pues, dentro del hombre, sea cual fuere la crisis de su pensamiento y de su corazón, verdades vivas e indestructibles que subsisten como huellas de algo inmortal y eterno. *Sum, scio esse me, amo esse et scire*: son cosas que podemos conocer con omnímoda evidencia, son verdades de las que no es posible dudar sinceramente. San Agustín nos las ha demonstrado no sólo como teoremas irrefutables sino como núcleos vitales de nuestro propio desenvolvimiento espiritual, nos ha hecho sentir la acción que las da a luz, las distingue y une en la vida misma del alma. Mas, al hacer este penetrante análisis, su genio mira a otra acción, más íntima aún, *la acción de la Verdad.*

Según San Agustín la más grande evidencia a la que puede llegar nuestro espíritu al mirarse a sí mismo, lejos de presentarse como la meta final del pensamiento, no hace otra cosa que descorrer *tenuemente* los velos de un mundo infinitamente más profundo y ante el cual el mismo ser del hombre parece desaparecer en la nada, palidecer como una sombra, desvanecerse como un instante fugaz. Sólo en ese último grado de la más honda mirada del alma se llega a comprender el verdadero problema que el hombre lleva dentro de sí mismo. Porque al encontrarse frente a un horizonte infinito, vislumbrado en la suprema de las certezas que la vida interior ofrece al pensamiento, se prueba la necesidad de renovar todo el fondo de ese mismo pensamiento y de indagar de nuevo todo su sentido trascendente, no ya simplemente en un orden inferior al corazón del hombre, sino en el orden que en algún modo se espera descubrir mirando del corazón del hombre hacia el Ser que es toda la Verdad.

3. — Presencia del Verbo en el alma.

8. Para que la trasposición desde el interior del hombre hasta la Verdad divina sea asequible a nuestro pensamiento, es preciso que su fundamento sea absolutamente cierto. San Agustín lo ha

[33] *Id.*, XIV, 6, 8: Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. Ideoque etiam illis tribus nominibus insinuandam mentis putavimus trinitatem, memoria, intelligentia, voluntate.

descubierto mediante la conversión a la más íntima vida del alma, como lo hemos visto en las páginas precedentes. En su psicología el paralelismo entre la ciencia del alma y la ciencia de Dios es manifiesto. El conocimiento del modo cómo el alma tiene conciencia de sí misma, se mira por dentro y se ama, no es sino la vía para pasar al conocimiento de Dios: pero es una vía que refleja y trasparenta el otro conocimiento o vista hacia la cual tiende nuestra introspección. Como en el conocimiento que el alma tiene de sí misma ha descubierto que la vida intelectual se actúa en una triple expresión consistente en la reminiscencia, el verbo y el amor; de un modo semejante en el conocimiento de Dios descubre un proceso que tiene su origen en la memoria y se eleva por etapas a la vista del Ser inmutable presente en el fondo del alma.

Esta memoria o íntima reminiscencia encierra todo un misterio.

San Agustín estaba persuadido que el hombre ignora muchas veces profundamente lo que sucede dentro de sí mismo. Con frecuencia puede su espíritu sentirse arrebatado por una llama interior que atribuirá a diversos motivos externos y tangibles, mientras en realidad en las profundidades de su alma tiene lugar una acción inefablemente secreta. Y es que por más honda que sea la crisis espiritual de un hombre, nunca se halla su alma tan desprendida de su Principio divino que ignore total y absolutamente su existencia. El Verbo divino siempre está presente en el fondo del espíritu como Luz que preside la vida intelectual, y a la cual el hombre consulta siempre que juzga rectamente y distingue lo verdadero de lo falso.

Esta callada presencia explica la existencia de *cierto amor* de las cosas invisibles que nunca muere del todo en el alma del hombre, aun cuando esté muchas veces en absoluta contradicción con su conducta moral.

Una prueba palmaria de ésto hallamos en el *deseo de la vida feliz.*

Que exista en nuestras almas el amor del bien que ha de constituír nuestra felicidad es cosa absolutamente cierta. «¿Acaso no es la vida feliz lo que todos apetecen?». Pero es claro al mismo tiempo « *que no la amaríamos si no la conociéramos* », porque no es posible amar lo que absolutamente se ignora. Por tanto vive

ya en nuestras almas en algún modo la cosa misma que amamos y buscamos al desear la felicidad. Oímos esta palabra: ¡la vida feliz!, y sea cual fuere el idioma en el que se la pronuncia, todos estamos de acuerdo en confesar que lo que en ella nos atrae y deleita no es el sonido material, sino la cosa misma que esa palabra significa. «Luego todos la conocen; y si se pudiese preguntarles si querían ser felices, todos a una voz responderían sin ninguna vacilación que querían serlo. *Lo cual no sucedería, si la cosa misma, cuyo nombre es éste, no estuviese ya en la memoria*»[34].

Algo hay por tanto en los inmensos senos de *la memoria* que explica el amor y el conocimiento del bien por el que nos sentimos atraídos cuando buscamos ser felices. Pero, ¿en qué puede consistir esta reminiscencia de la felicidad en el alma? ¿Conservamos tal vez su recuerdo como el de Tagaste o de Cartago?... No; porque la vida feliz no puede verse con ojos corporales. ¿Se asemeja acaso su reminiscencia a la de los números?... Tampoco; porque quien los tiene en la mente, no desea ya alcanzarlos; en cambio la vida feliz está sí en nuestro pensamiento y por eso la amamos, pero nos queda aún todo el deseo de alcanzarla para ser dichosos. ¿Conservamos quizá su memoria como la de un gozo pasado?... Tal vez de esta suerte: «porque del gozo pasado me acuerdo aun hallándome triste, como aun siendo miserable recuerdo la vida feliz»[35]. Puede decirse que los hombres se hallan tan unánimes en sentir que quieren gozar, como en sentir que todos quieren ser felices. «Porque aunque uno lo consiga por un camino y otro por otro, uno es sin embargo el término a donde todos se empeñan por llegar: *gozar*. Y ya que ninguno puede decir que no ha experimentado qué cosa sea gozar, por eso cuando se oye el nombre de la vida feliz, todos la hallan en la memoria y la reconocen»[36].

---

34 *Confess.* X, 20, 29: Nonne ipsa est beata vita quam omnes volunt, et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam?... *Neque enim amaremus eam nisi nossemus.* Audimus nomen hoc, et rem ipsam omnes nos appetere fatemur; non enim sono delectamur... Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione, velle responderent. *Quod non fieret, nisi res ipsa cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur.*

35 *Id.*, X, 21, 30: Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita. Nam gaudium meum etiam tristis memini, sicut vitam beatam miser.

36 *Id.*, X, 21, 31: Nam forte quoniam alius hinc, alius inde gaudet;

El recuerdo que explica en el alma humana el deseo de la vida feliz se asemeja al que nos deja la experiencia de un gozo que pasó dejando huella incancelable en nuestro interior. ¿Pero dónde y cuándo ha experimentado nuestra alma la vida feliz para que la recuerde, la ame y la desee? Nada hay que pruebe la existencia de un estado anterior a la vida presente en el que el alma haya experimentado el gozo del sumo bien. Nada hay que demuestre que hubo un tiempo en el que el hombre conoció por experiencia qué cosa es ser feliz. Si en su alma persiste indestructible el anhelo de la vida feliz no es porque la haya visto y poseído en otro tiempo, sino por una razón más secreta y trascendente: porque en lo más íntimo de la mente está siempre presente ¡la Verdad! De hecho el gozo real que el espíritu del hombre busca al buscar ser feliz, no es otro que *el gozo de la Verdad*. « Todos quieren esta vida bienaventurada; todos desean esta vida, la sola verdaderamente feliz; todos quieren el gozo de la verdad. Muchos he conocido que quieran engañar; pero que quieran ser engañados, ninguno ». Por consiguiente, el conocimiento que explica nuestro amor de la vida feliz no es otro que una cirta vista, íntima y secreta, de la Verdad; vista que se conserva en nuestras almas en la forma de una tenue reminiscencia. « Dónde conocieron, pues, esta vida feliz, sino allí donde conocieron la Verdad? Es claro que también aman a ésta, cuando no quieren ser engañados; y cuando aman la vida feliz que no es otra cosa que el gozo de la Verdad, ciertamente aman la Verdad: *mas no la amaran si no conservasen en su memoria alguna noticia suya.* ¿Por qué, pues, no se gozan de ella? ¿por qué no son felices? Porque se ocupan más intensamente en otras cosas que antes les hacen miserables, que felices aquello que débilmente recuerdan: pero todavía hay un poco de luz en los hombres » [37].

---

ita se omnes beatos esse velle consonant, quemadmodum consonarent si hoc interrogarentur, se velle gaudere, atque ipsum gaudium vitam beatam vocant. Quod etsi alius hinc, alius illinc assequitur, unum est tamen quo pervenire omnes nituntur; ut gaudeant. Quae quoniam res est quam se expertum non esse nemo potest dicere, *propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae vitae nomen auditur.*

[37] *Id.*, X, 23, 35: Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos ex-

Como se ve, sondeando toda la profundidad que el deseo de la felicidad tiene en el alma humana, San Agustín descubre su razón secreta en una relación vital siempre existente entre ella y el Verbo divino. Porque la Verdad no se ha alejado del fondo del alma, y porque allí nuestra mente está en contacto con su luz en manera íntima y misteriosa, por eso deseamos la vida feliz.

9. Como en sus *Confesiones*, así también en su obra *de Trinitate* estudia el S.to Doctor expresamente el problema presente, y basándose en la noción de la memoria que allí desarrolla ampliamente, analiza la primera certeza que nuestra mente posee sobre el Verbo, considerándola bajo el aspecto de una *reminiscencia*.

Comparando la vida presente de nuestra alma con la eternidad interior en donde está su patria, escribe: « Hemos caído verdaderamente en el destierro de su gozo inmutable; pero no hemos sido arrojados de allí y no nos hemos desprendido de suerte que no busquemos, aun en estas cosas temporales y mudables, la eternidad, la verdad, la felicidad. Por ésto nos han sido enviados de lo alto signos visibles, convenientes a nuestro estado de peregrinos, que nos hiciesen sentir que no están aquí las cosas que buscamos, sino que tenemos que volver allá, de donde si no estuviésemos aún pendientes, no las buscaríamos aquí »[38].

San Agustín afirma en estas líneas que el hombre, a pesar de su dispersión en un mundo temporal, se halla vinculado a algo Eterno en lo más hondo de su espíritu. Es verdad que el hombre, no solo en la parte mortal de su naturaleza, sino aun en la inmortal, en su alma, es un ser mudable que pasa en el tiempo, de una inquietud a otra inquietud, de un amor a otro amor; nada hay que pueda decirse verdaderamente inmutable en él, ni siquiera

---

pertus sum qui vellent fallere; qui autem falli, neminem. *Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem.* Amant enim et ipsam quia falli nolunt. Et cum amant beatam vitam quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem, *nec amarent nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.* Cur ergo non de illa gaudent? cur non sunt beati? Quia fortius occupantur in aliis quae potius faciunt eos miseros, quam illud beatos quod tenuiter meminerunt. Adhuc enim modicum lumen est in hominibus.

[38] *De Trinitate*, IV, 1, 2: Sed quoniam exsulavimus ab incommutabili gaudio, nec tamen inde ita praecisi atque abrupti sumus, ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus *aeternitatem, veritatem, beatitudinem* quae-

en la más recóndita vida de su mente. Y por ésto, si nuestra alma no conociese otra vida que la propia, si fuese imposible toda otra mirada que trascienda su mutabilidad en el tiempo, no podría existir en el hombre ninguna vista interior de la Verdad y jamás podría llegar a la sabiduría que consiste en su visión plena y acabada. Tampoco podría existir en nuestra alma amor alguno de la Verdad, ya que no es posible amar lo que se ignora totalmente. Pero una mirada más intima podrá convencernos que no es ésto lo que prevalece en el fondo del alma humana. Aunque crea no ver otra cosa que el tiempo, en realidad nunca deja de buscar aun en lo más infimo del mundo mudable la eternidad, la verdad, la felicidad. Jamás desaparece del todo en el alma del hombre el amor de lo infinito, de lo eterno e inmutable. Es cierto por lo mismo, según lo ha sentido ya Platón, que todo espíritu inmortal se halla vinculado en un modo íntimo y secreto a la Eternidad o sea a la Verdad. En el fondo de la vida intelectual del alma humana se da más que el misterio de una sombra absoluta, el de *una reminiscencia,* que consiste en la oculta presencia de algo que se tenía por ausente y que sin embargo *tocaba aún* el interior del hombre.

10. He aquí por qué San Agustín entra de lleno en la psicología griega de la *evocación.* En el recuerdo hay un contraste que consiste en una ausencia respecto de algo que está presente. Tratándose del principio de la vida racional en el hombre, no hay más ausencia que la del alma, olvidada del Verbo *inmutablemente presente* cabe la fuente misma, al origen mismo de esa vida. Pero, puesto que buscamos aún la inmortalidad y la felicidad, es manifiesto que no es este un olvido absoluto: « porque cuando alguien ha olvidado una cosa totalmente, ya no es posible evocar en él su recuerdo » [39]. En cambio no hay alma humana tan olvidada de la región de su felicidad, que no se pueda evocar en ella el recuerdo de su Luz, o sea del Verbo divino. « Porque El siempre

---

reremus (nec mori enim, nec falli, nec perturbari volumus); missa sunt nobis divinitus signa congruentia peregrinationi nostrae, quibus admoneremur non hic esse quod quaerimus, sed illuc ab ista esse redeundum, *unde nisi penderemus non hic hic et quaereremus.*

[39] *De Trinitate,* XIV, 12, 16: Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commoneri eius utique potest.

existe... y en todas partes está totalmente presente, y en El vive y se mueve y tiene ella su ser; y por lo mismo *puede acordarse de El* » [40]. No quiere ésto decir que el alma haya visto a Dios en un estado de preexistencia, antes de su unión con el cuerpo; sino que en ella puede excitarse el recuerdo que consiste « *en avisarla que se convierta al Señor, como a la luz por la que era tocada en algún modo, también cuando se alejaba de El* » [41].

De esta inefable presencia de una luz que no deja de tocar el fondo del alma se da una prueba patente aun en los impíos. « Porque también los impíos tienen la idea de la eternidad, y rectamente reprenden y rectamente alaban muchas cosas en las costumbres de los hombres. Ahora bien; ¿en qué reglas juzgan bien de todo ésto sino en aquellas en las que ven cómo deba vivir cada uno, aun cuando ellos mismos no vivan de ese modo? » [42]. Por otra parte es claro que los impíos no pueden ver esas normas morales ni en su propia naturaleza de ellos, ni en ningún hábito bueno de sus almas; porque es indudable que esas reglas son justas e inmutables, mientras ellos y sus pensamientos son injustos y mudables. « ¿En dónde están, pues, escritas estas reglas en las que aun el injusto reconoce qué cosa sea lo justo, y en las que ve que se debe tener lo que él sin embargo no tiene? ¿ *En dónde están escritas sino en el libro de aquella luz que se llama la verdad?* De allí es de donde se trascribe toda ley justa y de donde se traslada al corazón del hombre que cumple la justicia, no como si esa ley emigrase sino como si se imprimiese, a modo de imagen que pasa del anillo a la cera, sin dejar el anillo. Pero quien no cumple lo justo, y sin embargo ve qué es lo que debe cumplir, él mismo es quien se aparta de aquella luz; y *sin embargo ella le toca*

---

40 *De Trinitate,* XIV, 15, 21: Ille quippe semper est, nec fuit et non est, nec est et non fuit: sed sicut numquam non erit, ita numquam non erat. Et ubique totus est: propter quod ista in illo et vivit, et movetur, et est: *et ideo reminisci eius potest.*

41 *Id.* l. c.: Sed commemoratur ut convertatur ad Dominum, *tamquam ad eam lucem a qua, etiam cum ab illo averteretur, quodam modo tangebatur.*

42 *Id.* l. c.: Nam hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant?

aún. Y finalmente quien ni siquiera viese cómo se debe vivir, sería en algún modo más excusable en sus pecados, en cuanto no es transgresor de una ley conocida: *pero aun a éste alcanza algunas veces el esplendor de la verdad siempre presente en todas partes,* cuando avisado de su presencia, la confiesa »[43].

Así pues, aun cuando el interior del hombre se halle convertido en una « regio egestatis » y su corazón se halle envuelto en las sombras de la pasión, el esplendor de la verdad toca aún el fondo de su espíritu. La inquietud con su « pondus » secreto, el deseo de la felicidad con su insaciable tendencia, prueban que hay en las profundidades de su alma, si no la clara y conciente vista de la luz espiritual cuyo principio es el Verbo eterno, al menos un velado conocimiento que no deja de presentarse muchas veces a su mente en la forma de un recuerdo o reminiscencia. Tal vez entre las densas sombras en las que vive un hombre este conocimiento se reduzca a un tenue vislumbre, «tenuiter meminerunt»[44]; pero en todo caso, aun en el corazón más entenebrecido por el orgullo y sus pecados, siempre es posible descubrir la huella de esa luz. Quien sepa vislumbrarla posee el secreto para despertar la reminiscencia del Bien sumo en la que están los primeros hondos motivos de la conversión.

4. Iniciativas divinas de la gracia.

11. Porque efectivamente si el hombre fuese capaz de comprender todo el misterio que lleva dentro de sí mismo, podría advertir que el Verbo divino está presente en el fondo de su alma no solamente como luz que ilumina y vivifica su razón natural, sino además como principio de una *vocación* sobrenatural más honda aún.

---

[43] *Id.* l. c.: *Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?* Inde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, *a qua tamen tangitur.* Qui tamen nec videt quemadmodum sit vivendum, excusabilius quidem peccat quia non est transgressor cognitae legis: *sed etiam ipse splendore aliquoties ubique praesentis veritatis attingitur,* quando admonitus confitetur.

[44] *Confess.*, X, 23, 95.

« El principio de toda criatura espiritual es la eterna Sabiduría la cual, permaneciendo en sí misma sin mudanza alguna, no cesa de hablar y *llamar con oculta inspiración* a aquella criatura cuyo principio es, a fin de que se convierta a Aquel de quien procede, ya que de otra suerte no puede adquirir su forma y perfección » [45].

Esa acción oculta que, aun en las horas de mayor desvío, tiende a levantar al hombre sobre la tierra y el tiempo, constituye en realidad la más honda trama de la vida humana. En ella, además de la historia externa que se desarrolla en el tiempo, hay otra interior que es imagen de la eternidad y se desenvuelve en el plan sobrenatural de la caída y redención del hombre. El alma humana desprendida de su Principio divino y dispersa en el tiempo, tiene los ojos vueltos hacia la sombra y no es ya capaz de darse cuenta de cuanto sucede en ese plan divino en el que todo es interior y eterno. Pero no por eso el Verbo deja de actuar en ella. La gracia no deja de seguir al espíritu del hombre y de ejercer en él sus divinas influencias.

Por ésto, al presentarnos el Santo Doctor el hondo drama que tiene lugar dentro de nosotros mismos entre nuestro espíritu y la Verdad, nos invita a fijar nuestra atención en las divinas iniciativas de esa misma *dulce Verdad.* Fundándose en sus proprias experiencias interiores, San Agustín enseña que aun entre las cenizas y escombros de una ruina total de nuestro espíritu, es siempre posible descubrir la secreta irradiación de una como lumbre divina que subsiste siempre en nuestro interior, y es capaz de convertirse en llama ardiente que nos purifique y regenere [46].

Hay, aun en las más graves crisis del espíritu, algo que prueba no sólo la miseria del hombre sino también su grandeza. Mientras más degradada hallamos la vida de su alma, más parecen resaltar en ella por contraposición la grandeza de su destino y la divina magnificencia del don divino. Porque, si bien al convertirse la vida de su espíritu hacia sí misma dejando a Dios, cae en sus

---

[45] *De genesi ad litt.*, 1, 5, 10: Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia; quod principium manens in se incommutabiliter, *nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis* loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quod aliter formata ac perfecta esse non potest.

[46] *Confess.*, II, 7. — *Id.*, III, 3. — *Id.*, V, 8, etc.

propias sombras; si bien este trágico movimiento la expulsa de su centro y la inclina y acerca a la nada; sin embargo queda en su fondo algo que asemejándose a una oculta luz [47], a una secreta palabra [48], a una interior melodía [49], no deja de invitarle y llamarle a Dios. De ella provienen los primeros toques e inspiraciones de los que habla Agustín: « Oh Verdad, luz de mi corazón; no me hablen mis tinieblas. He caído hasta aquí y me he entenebrecido; pero desde aquí, *aun desde aquí te amé.* Anduve errante y me acordé de Tí. Oí tu voz que venía en pos de mí, para que retornase; pero la oí apenas, a causa del tumulto de mi ser descarriado. Pero ahora vuelvo a tu fuente sediento y anhelante » [50].

12. Según estas preciosas experiencias, esta *secreta palabra* que previene, solicita, alumbra, influye como medicina celeste y como germen de nueva vida, viene en pos del hombre hasta la más baja condición a la que ha descendido en su crisis interior, para ejercer también allí sus divinas influencias: *sed hinc etiam, hinc adamavi te.* Por ésto, aun cuando su pensamiento se deslice sobre un mundo ilusorio y se pierda en cosas superficiales, y aun cuando su espíritu se sumerja en el desorden del amor humano, la Verdad desde el interior no cesa de llamarle e invitarle a su gozo y paz.

El hombre alejado de Dios parece arrastrar por el mundo los destrozos de su ser y quedarse sin nada en las manos; y sin embargo, si retorna al fondo de sí mismo, siempre puede hallar una morada que jamás se desmorona, que subsiste con la firmeza de Aquel que la funda y sostiene. « Por eso no debemos temer que por habernos descarriado, no tengamos ya adonde volver; porque a pesar de nuestra ausencia, no se desmorona nuestra casa, tu eternidad » [51]. Hay algo que, aunque imposible a la aspiración del

[47] *Confess.* III, 6, 10.

[48] *Id.*, XI, 8.

[49] *Id.*, IV, 15, 27.

[50] *Id.*, XII, 10: O Veritas, lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi. Defluxi ad ista et obscuratus sum, sed hinc etiam, hinc adamavi te. Erravi et recordatus sum tui. Audivi vocem tuam post me ut redirem, et vix audivi propter tumultum impacatorum. Et nunc ecce redeo aestuans et anhelans ad fontem tuum.

[51] *Id.*, V, 16, 31: Et non timemus, ne non sit quo redeamus, quia nos inde ruimus: nobis autem absentibus *non ruit domus nostra, aeternitas tua.*

hombre, es posible al amor de Dios. Una vida moralmente impura de ningún modo podría por sí sola retornar a la verdadera luz interior, permanecer en ella y hallar la visión que la haga feliz; pero no es imposible que esa misma divina luz abandonada por el alma descienda y erija su tabernáculo entre las sombras del hombre. « Existe en Dios, escribe bellamente el Santo Doctor, una suma, santa y justa benignidad; y un amor que viene a sus criaturas no por ser indigente sino por ser bienhechor »[52]. En virtud de esta divina iniciativa puede verificarse el supremo prodigio de la regeneración de un corazón que había perdido toda esperanza. El amor del hombre no ha podido abandonar la eternidad interior sin salir fuera de sí y descender hasta lo más bajo, « in infima », « in extrema »; y no ha podido descender sin corromperse y mancharse, porque es « un amor indigente y pobre, que ama de tal modo que queda sometido a las cosas que ama »[53]. No así el amor de Dios. Dios no ama al hombre porque necesite de él. Dios es la Caridad infinita, inmutable y suprema, y de esa fuente divina proviene ese amor que tras el espíritu desviado del hombre puede descender « in extrema », « in infima », pero sin salir fuera de sí, sin mancharse y sin dejar de ser pura luz aun entre las más densas sombras de los vicios y pasiones humanas.

Las próximas etapas de la introspección agustiniana van a revelarnos los secretos caminos por los que este gratúito amor previene y solicita, alumbra y dirige, influye como medicina celeste y como germen de nueva vida.

CAPITULO VI.

El Verbo, Luz interna - eterna del espíritu

1. Una de las preocupaciones mayores del espíritu moderno es la de retornar al llamado « principio de interioridad ». Nada más

---

52 *De gen. ad litt.*, I, 4, 11: Inest enim Deo benignitas summa, et sancta, et iusta; *et quidem non ex indigentia, sed ex beneficentia veniens amor in opera sua.*

53 *De gen. ad litt.*, 1, 7, 13: Egenus atque indigus amor ita diligit ut rebus quas diligit subiiciatur.

frecuente en muchos escritores contemporáneos que el esfuerzo por trascender toda forma externa, el anhelo de una evasión hacia lo puramente ideal, la aspiración de un retorno al fondo del sér. Es esta una nota distintiva de la psicología moderna, especialmente hegeliana, que reproduce un aspecto característico de la psicología griega, especialmente neoplatónica. Entre una y otra está la introspección agustiniana que, como lo hemos visto ya en el capítulo precedente, ha abierto al pensamiento cristiano las más hondas y seguras sendas de la verdadera interioridad.

Por el bello análisis que nos ha hecho San Agustín al penetrar en los senos recónditos de la memoria, sabemos que nunca un alma se halla tan desprendida de su principio divino que lo ignore o lo pueda ignorar en modo absoluto. El Verbo divino nunca deja de estar presente como luz que preside su más íntima vida y le llama hacia dentro « *con la oculta inspiración de su vocación* » [1]. Lo que importa, pues, es penetrar en el interior de la vida del espíritu, y trascender todas sus profundidades hasta tocar en la verdad eterna y absoluta. Es lo que aconseja San Agustín: « No vayas fuera, vuelve a tí mismo: *en el hombre interior habita la Verdad;* y si hallas que tu naturaleza es mudable, *trasciende tu propio sér.* Pero acuérdate que cuando te elevas sobre tí mismo, trasciendes tu alma racional. *Tiende allá donde se enciende la luz de la razón* » [1 bis].

Es indudable que para San Agustín el hecho central de la vida espiritual está en la vista de la Verdad o Sabiduría divina allí donde se enciende la luz de la razón. Hacia ella se endereza todo el dinamismo de su psicología. De ella depende el carácter de su introspección de las profundidades del alma. Puede decirse en cierto sentido que en el pensamiento de San Agustín como en el de Plotino el mundo verdaderamente real no comienza sino en el fondo del hombre, es decir en lo más íntimo de su vida intelectual, en cuanto desde allí puede darse el primer paso, puede descubrirse la primera etapa de un itinerario hacia la luz de la que

---

[1] *De gen. ad litt.*, l. c.

[1 bis] *De vera relig.*, 39, 72: Noli foras ire, in teipsum redi; *in interiore homine habitat veritas;* et si tuam naturam mutabilem inveneris, *transcende et teipsum.* Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. *Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.*

depende toda verdad. San Agustín ciertamente no niega la existencia de un mundo sensible y mortal, dentro y fuera del hombre; pero su más honda idea del sér se funda en el principio esencial de todo Platonismo: « *id vere est quod incommutabiliter manet* »[2]. Por lo mismo a su espíritu no interesa la realidad de un mundo mudable que pasa en el tiempo y puede dejar de ser, sino sobre todo la realidad interna de un mundo que en algún modo participe de lo eterno o tienda a la eternidad. Por ésto su mirada se concentra en el fondo del hombre, en donde puede descubrirse la misteriosa inmensidad de un universo espiritual descrito ya por Platón con rasgos de perenne belleza, y desde donde una mente pura podrá elevarse hasta la Belleza ejemplar.

En las páginas que siguen vamos a ver con cuánta penetración San Agustín se proponga trascender todas las jerarquías del mundo inteligible hasta llegar a la Verdad interior y con cuánta sinceridad descubra la raíz de las dificultades morales más que intelectuales que impiden el contacto del espíritu con su luz.

1. Ascensión hacia lo trascendente.

2. Al describir la ascensión de la mente hacia lo eterno e inmutable la introspección agustiniana despliega una riqueza sorprendente de ideas, imágenes e intraducibles expresiones. No estará por demás que comencemos por citar algunos textos orientadores. « Oh si viesen, escribe en las Confesiones, *aquella Luz interna eterna* que yo había visto por haberla gustado... Porque allí en donde yo me había airado internamente, en mi espíritu en donde había yo sentido la compunción, en donde había inmolado mi vetustez e incoado la idea de mi renovación, confiando en Tí; allí me habías empezado a ser dulce y a dar alegría a mi corazón »[3]. Y en sus

---

[2] *Confess.*, VII, 11, 17.

[3] *Confess.* IX, 4, 10: O si viderent internum aeternum, quod ego quia gustaveram, frendebam, quoniam non eis poteram ostendere, si afferrent ad me cor in oculis suis foris a te... Ibi enim, ubi mihi iratus eram intus in cubili, ubi compunctus eram, ubi sacrificaveram mactans vetustatem meam et inchoata meditatione renovationis meae sperans in te; ibi mihi dulcescere coeperas, et dederas laetitiam in corde meo.

Enarrationes in psalmos: « Esta luz, que no se ve con los ojos sino con la mente es todo el bien verdadero del hombre... Por lo mismo, aquellos que llevan aún un peso en el corazón, aman la vanidad y siguen la mentira, no deben buscar la alegría fuera, sino dentro, donde está impresa la luz del rostro de Dios; porque en el hombre interior habita Cristo (Eph. 3, 17); *y es a ese hombre interior a quien toca conocer la verdad* » [4]. Y en otro lugar: « Los ojos de la carne buscan esta luz, y los ojos del corazón otra luz. Mas la luz que tú deseas *es aquella que se mira con los ojos del corazón;* quieres ver a Dios. Porque Dios es luz y no hay en él sombras algunas (1 Jo. 1, 5). ¿Quieres ver esta luz? Purifica los ojos con los que se la mira » [5]. Y explicando esta misma idea: « Los ojos son miembros de la carne, son ventanas del alma: quien por ellas mira, reside en el interior; cuando está ausente con algún pensamiento, en vano los ojos permanecen abiertos. Dios que hizo estas cosas que miro con los ojos no debe ser buscado con ellos... ¿Qué cosa es mirar hacia dentro? Es ver algo que no es color, ni sonido, ni olor, ni sabor, ni calor, ni frío, ni dureza o blandura. Dígaseme qué color tenga la *sabiduría*. Cuando pensamos en *la justicia* y gozamos de su belleza dentro, en su mismo pensamiento, ¿qué es lo que suena a los oídos?, ¿qué es lo que como esencia sube al olfato?, ¿qué es lo que se ofrece al paladar, lo que con la mano se toca y deleita? Dentro está, y es bella, y digna de loa y se la mira; y si estos ojos están en la oscuridad, el alma se goza de su luz ... Hay por tanto algo que la mente, dominadora del cuerpo, su regidora y moradora, ve por sí misma: algo que no percibe por los ojos, ni por los oídos, ni por el olfato, ni por el paladar, ni por el tacto, sino por sí misma: y sin duda es mejor lo que percibe por sí mis-

---

4 *Enarrat. in ps.* IV, 6: Hoc lumen est totum hominis et verum bonum, quod non oculis sed mente conspicitur... Non ergo foris quaerenda est laetitia ab his qui adhuc graves corde diligunt vanitatem, et quaerunt mendacium, se intus ubi signatum est lumen vultus Dei: *in interiore enim homine habitat Christus* (Eph. 3, 17), ut ait Apostolus; ad ipsum enim pertinet videre veritatem, cum ille dixerit: Ego sum Veritas (Jo. 14, 6).

5 *Enarrat, in ps.* XXVI, 5: Lucem istam quaerunt oculi carnis, lucem illam quaerunt oculi cordis. Sed vis illam lucem quae videtur oculis cordis, videre: quia ipsa lux Deus est. Deus enim lux est, ait Joannes (1 Jo. 1, 5). Vis ergo videre illam lucem? Munda oculum unde videtur Beati enim mundi corde, quia ipsi Deum videbunt (Mt. 5, 8).

ma, que lo que alcanza por su siervo. Hay ciertamente algo; porque a sí misma el alma se mira por sí misma y se contempla para conocerse. Y para mirarse, ciertamente el alma no busca el auxilio de los ojos corporales; antes al contrario se abstrae de todos los sentidos del cuerpo y se recoge para mirarse por dentro, para conocerse en su morada. Pero ¿es acaso Dios un ser como el alma? En realidad, Dios no puede ser conocido sino por el alma, y sin embargo no puede ser visto como lo es ella. Al buscar a Dios, algo busca el alma que sea tal que no puedan vituperarle los que le preguntan: ¿Dónde está tu Dios? *Lo que busca es una inmutable verdad, una indefectible sustancia.* No es tal la misma alma: cae, se levanta; conoce, ignora; se acuerda, olvida; ya quiere una cosa, ya otra. Una tal mudanza no puede darse en Dios. Si dijere: mudable es Dios, me cubrirían de oprobio los que me preguntan, *¿dónde está tu Dios?*

Buscando, pues, a Dios en las cosas visibles y corporales, y no hallándole; buscando su sustancia en mí mismo, como si fuese algo cual soy yo, y tampoco hallándole de esta suerte; siento que mi Dios es algo que está sobre mi alma. Por tanto *para tocarle, reflexioné en estas cosas y difundí mi alma sobre mí mismo.* ¿Cuándo mi alma llegaría a tocar lo que sobre ella misma se busca, si no subiese y se difundiese sobre sí misma? Porque si permaneciera en sí misma, no vería otra cosa que a sí misma; y viéndose a sí misma, ciertamente no vería a su Dios »[6].

---

[6] *Enarrat. in ps.* XLI, 7-8: Quid est intus videam? Quod neque color sit, neque sonus, neque olor, neque sapor, neque calor aut frigus, aut duritia, aut mollitudo. Dicatur ergo mihi quem colorem habeat sapientia. Cum cogitamus iustitiam eiusque intus in ipsa cogitatione pulchritudine fruimur, quid sonat ad aures? quid tamquam vaporeum surgit ad nares? quid ori infertur, quid manu tractatur et delectat? Et intus est, et pulchra est, et laudatur, et videtur: et si in tenebris sunt oculi isti, animus illius luce perfruitur... Est ergo aliquid quod animus ipse corporis dominator, rector, habitator videt; quod non per oculos corporis sentit, non per aures, non per nares, non per palatum, non per corporis tactum, sed per seipsum: et utique melius quod per seipsum, quam quod per servum suum. Est prorsus; seipsum enim per seipsum videt, et animus ipse ut norit se, videt se. Nec utique ut videat se, corporalium oculorum quaerit auxilium: imo vero ab omnibus corporis sensibus, tamquam impedientibus et perstrepentibus abstrahit se ad se, ut videat se in se, ut noverit se apud se.

Sed numquid tale aliquid Deus ipsius est, qualis est animus? Non qui-

Muchos otros pasajes podrían citarse en los que el Santo Doctor señala este itinerario, de las criaturas visibles al alma, y del alma a Dios. Apenas hay una página en su inmensa obra literaria en la que no haya dejado consignada alguna prueba de su contacto con aquella Luz *interna-eterna* cuya mirada buscó con inmenso anhelo, aun desde la tierra y el tiempo. Lo que nunca cansa en las obras agustinianas, lo que conserva en ellas la unidad de la idea, lo que renueva y embellece el estilo es precisamente esa vista interior de la eternidad, que ya como un rápido contacto, ya como una ráfaga de luz, ora como una reminiscencia, ora como una suprema elevación del alma, aparece siempre como el hecho central de la vida y como el supremo problema del hombre.

3. Conocía, pues, San Agustín las vías que en lenguaje moderno se llamarán vías de la interioridad; pero su espíritu humilde y sincero estaba persuadido de que en estas sendas que tocan las fibras más hondas de nuestra alma es muy fácil desviarse y caer en la ilusión. « Bien sé yo cuán numerosas ilusiones da a luz el corazón humano; ¿y qué otra cosa es mi corazón, sino un corazón humano? Pido por eso al Dios de mi corazón que en estas páginas no dé yo por sólida verdad nada que proceda del seno de esas ilusiones, sino que todo cuanto pudiere ver la luz por mis escritos, proceda de aquella fuente de la que brota aun para mí que vuelvo de lejos ... un aura de la verdad » [7].

Puesto que Dios es Amor, ¿cómo hallarle lejos del corazón?; puesto que es Luz, ¿cómo hallarle fuera de la mente?; puesto que es la Vida eterna, ¿como vislumbrarle sino a través de la más elevada vida del alma humana que es su imagen? No hay duda que el verdadero itinerario hacia lo trascendente debe penetrar dentro

dem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest. Aliquid enim quaerit animus iste quod Deus est, de quo illi non insultent qui dicunt: *Ubi est Deus tuus.* Aliquam quaerit incommutabilem veritatem, sine defectu substantiam. Non est talis ipse animus: deficit, proficit; novit, ignorat; meminit, obliviscitur; modo illud vult, modo non vult. Ista mutabilitas non cadit in Deum. Si dixero, Mutabilis est Deus, insultabunt mihi qui dicunt: *Ubi est Deus tuus.*

[7] *De Trinit.* IV, 1: Ego certe sentio quam multa figmenta pariat cor humanum: et quid est cor meum nisi cor humanum? Sed hoc oro Deum cordis mei, ut nihil ex eis figmentis pro solido vero eructem in has litteras, sed inde veniat in eas quidquid per me venire potuerit, unde mihi, quamvis

del hombre y buscar en su alma la altura iluminada y no ofuscada por perversos amores, para ascender desde allí a Dios.

Es por consiguiente manifiesto que el punto de partida de un pensamiento que busca la verdad está en el retorno al mundo interior. El principio que debe guiar sus pasos es un principio de interioridad. Pero el reconocer la necesidad de una conversión al fondo de sí mismo no basta para que el hombre pueda estar cierto de hallarse en el recto camino sin desviaciones ni ilusiones. Porque pudiera ser que este itinerario que sube por los grados de los seres, desde el átomo material hasta la vida racional del alma, sea claro e indudable en todas las etapas, menos en la última, en la que pasa por el corazón; ¡pudiera ser que la sombra esté allí!

Ahora bien; una íntima experiencia enseña que es ésto precisamente lo que sucede en nuestro interior. *Ecce ubi est, ubi sapit Veritas? Intimus cordi est, sed cor erravit ab Eo*[8].

Si el amor fuese del todo puro, ¡cuál no sería la certeza sobre la existencia de la Verdad y su presencia en el fondo del alma! No hay duda que una mente no contaminada por perversos amores, mientras más lograse sintetizar su camino en pos de la luz interior, más claramente percibiría esta inefable evidencia sobre Dios: ¡EXISTE! Por el contrario, es inevitable que las sombras se tornen cada vez más densas, a medida que el espíritu humano se precipita más en su caída hacia lo mudable y transitorio, o sea cuanto más se inclina su vida hacia la nada. Porque « la vida que fascinada por el deleite del cuerpo, abandona a Dios, se inclina a la nada »[9]. Tal es precisamente la extraña condición en la que muchas veces se halla el espíritu humano. Todo parece bañado de luz en el camino que lleva hacia el Ser infinito; pero cuando se llega al interior del hombre, ¡toto parece palidecer, ofuscarse, mancharse!

Por ésto, aun la más poderosa inteligencia no está exenta de ilusiones en este itinerario en el que al buscar la Verdad buscamos

---

proiecto a facie oculorum suorum, et de longinquo redire conanti, per viam quam stravit humanitate divinitas Unigeniti sui, aura veritatis eius aspergitur.

[8] *Confess.* IV, 12, 18.

[9] *De vera relig.*, 12, 23: Vita quae fructu corporis delectata negligit Deum, inclinatur ad nihilum.

juntamente el ser y la vida más íntima del hombre. Por ésto, para hallar la Verdad y con ella la vida, no basta una mente genial. Porque, « por más que descuellen los hombres por su ingenio, si Dios no les asiste, se arrastran por la tierra »[10]. El don de una mayor inteligencia si no va acompañado de la gracia de la pureza sirve muchas veces más para acrecentar las sombras de la duda, que para descorrer los velos de su misterio; porque ahondar en el abismo del enigma humano no es lo mismo qúe penetrar y ascender por una ruta segura a la luz que lo resuelva. No basta tampoco una vasta ciencia o una refinada cultura. Porque puede ser que el espíritu del hombre sin haber perdido esa vida inteligente que se asemeja a una luz pálida y fría de invierno, haya perdido esa vida más profunda en la que están la luz y el amor reunidos. Puede ser que razone y distinga lo verdadero de lo falso y vea bien algunas verdades; pero sin amar ya la Verdad misma. Puede ser que posea una parte de la verdad, pero no la caridad. En tal caso, en vano se gloría de las magníficas construcciones de su pensamiento; porque « lo que en ellas le satisface es el fruto de la fantasía, no la luz de la verdad »[11].

2. Acción orientadora de la fe.

4. Esta dificultad se ha impuesto al espíritu de San Agustín hasta el punto de persuadirle íntimamente que el hombre, aun cuando posea las cualidades del genio, no es en su condición actual capaz de caminar por las profundidades de su alma hacia la Luz eterna-interna *totalmente solo*. Si su mirada se extravía tan fácilmente en este itinerario, no es ciertamente por una deficiencia natural de la mente, sino porque no sabe ya hallar el mundo de acercarse a esa Luz. « Muchas veces intuyendo, en cuanto podía, la mente humana y hallándola tan llena de vitalidad, tan sagaz, tan perspicaz, no podía persuadirme que se le ocultase la verdad, sino que debe ocultársele el modo de buscarla, y concluía por lo mismo que ese modo había que aprenderlo de alguna divina autoridad »[12].

---

[10] *De utilit. credendi,* 10, 24: Cuiusmodi enim libet excellant ingenio, nisi Deus adsit, humi repunt.

[11] *De Trinit.*, IV, 1: Satiavit autem illos phantasma eorum non veritas tua, quam repellendo resiliunt, et in suam vanitatem cadunt.

[12] *De utilit. credendi,* 8, 20: Saepe rursus intuens, quantum poteram,

He ahí por qué, aun cuando afirme San Agustín como tantos otros pensadores el principio de interioridad, ha insistido al mismo tiempo más que nadie en señalar como indispensable la acción orientadora de la fe, sin la cual todo camino interior, por más profundo que se le suponga, termina en la oscuridad. « ¿No piensas que a no ser que el hombre *crea* poder llegar, y a no ser que obedeciendo a ciertos grandes y necesarios preceptos purifique su alma mediante *una cierta accion de vida,* nunca alcanzará las cosas puramente verdaderas? » [13]. Para que la vía del espíritu que busca la Verdad y busca su propria vida no se convierta en un círculo que torna sobre sí mismo, sin esperanza de más luz que la de un pensamiento que se idolatra; es necesario intervenga la fe: *crede ut intelligas.* Dejándose guiar por ella y obedeciéndola con fidelidad podrá el espíritu encaminarse a la verdad por una senda recta y segura; porque sólo la fe puede devolver al corazón humano esa profundidad sin la cual de ningún modo podría acercarse a Dios. Mientras el orgullo acumula densas sombras sobre el espíritu del hombre y dispersa su mirada en un mundo superficial y vano, la humildad por el contrario lo levanta y acerca a la verdadera luz interior. « Bueno es tener en alto el corazón; pero no levantándolo a sí mismo, como lo hace la soberbia, sino a Dios, como lo hace la obediencia que no se halla sino en los humildes. Hay por tanto algo en la humildad que con modo admirable levanta el corazón y hay algo en la soberbia que lo deprime y abate » [14].

Como lo prueba la ya larga historia de los sistemas filosóficos, jamás podrá ser clara para el genio humano la luz pura e

---

mentem humanam tam vivacem, tam sagacem, tam perspicacem non putabam latere veritatem, nisi quod in ea quaerendi modus lateret, eundemque ipsum modum ab aliqua divina auctoritate esse sumendum.

[13] *De utilit. credendi,* 10, 24: Nonne censes, nisi primo credat ad id quod instituit perventurum, mentemque supplicem praebeat, et quibusdam magnis necessariisque praeceptis obtemperans, *quadam vitae actione perpurget,* non eum esse aliter ea quae pure vera sunt adepturum?

[14] *De civ. Dei,* XIV, 13, 1: Bonum est enim sursum habere cor, non tamen ad seipsum, quod est superbiae; sed ad Dominum, quod est oboedientiae, quae nisi humilium esse non potest. Est igitur aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor.

infinita de la Verdad si se la busca únicamente desde la cima racional del pensamiento sin más apoyo que el de sí mismo, ni otra guía que la de la propria inteligencia. Allí donde desaparece la humildad, desaparece también Dios.

5. En torno a este argumento San Agustín ha escrito una página que con razón ha sido juzgada como una de las más vigorosas y exactas que posea la Filosofía[15]. En ella nos ha dejado un análisis extraordinariamente sutil del escepticismo del mundo antiguo, determinando al mismo tiempo el núcleo de las oscuridades del paganismo culto e incrédulo de los neoplatónicos y de los estoicos. Junto con ellos reconoce plenamente este grande psicólogo del alma pagana que no sería posible hallar *la luz eterna del alma,* si no se diese en el hombre una existencia interior que se le asemeje; ya que para poder permanecer en la contemplación de la Verdad sería menester poseer una vida *sabia y feliz.* Los filósofos de diversas escuelas están de acuerdo en afirmar que mediante el propio sistema han llegado sus almas a ser estas *mentes sabias,* semejantes a Dios y capaces de una cienca que para los demás hombres quedará siempre en el misterio. Pero al hacer esta afirmación plantean juntamente un insoluble problema en el alma humana. « Porque de aquí nace *una cuestión extremamente difícil.* ¿De qué modo los que aún no somos sabios podremos hallar a quien lo es, siendo muchos los que vindican para sí este nombre, al menos de modo indirecto, ya que apenas hay quien se lo asuma abiertamente; y siendo por otra parte tal la disensión entre ellos sobre las cosas mismas de cuyo conocimiento debe constar la sabiduría, que por necesidad debe inferirse que o ninguno de ellos o en todo caso no más de uno puede ser sabio? Cuando el que busca quién sea *este sabio* está por su parte en la ignorancia, no veo en absoluto cómo lo pueda distinguir y conocer abiertamente. No bastan ciertas señales para conocer algo, si no se sabe ya en algún modo la cosa cuyas son esas señales. Ahora bien, quien no es sabio ignora *la sabiduría.* Porque si bien cuando se trata del oro, de la plata o de cosas semejantes, puede darse su conocimiento con sólo mirarlas, aunque no se llegue a poseerlas; ésto no es posible cuando se trata de la sabiduría, la cual si no es poseída no puede ser vista por los

[15] Cf. JULES MARTIN, *Saint Augustin* (Les grands Philosophes), pag. 52.

ojos de la mente. Todo cuanto percibimos por los sentidos del cuerpo se halla fuera de nosotros; y por ésto podemos conocer lo ajeno y diverso de nosotros mismos con los ojos corporales, aunque no lo poseamos realmente. Pero lo que se percibe con la mente está dentro del alma y el mirarlo no es otra cosa que el poseerlo. Ahora bien; quien no es sabio está privado de *la sabiduría*: la ignora por lo mismo. Pues no es posible que la mire con los ojos del cuerpo, ni que la vea con la mente y no la posea, ni que la posea y permanezca infeliz. Por tanto no la conoce, y mientras se halla en esta ignorancia, no puede tampoco reconocerla en otro. Ne puede quien no es sabio hallar con infalible certeza a quien lo es, a fin de quedar libre de tanto mal siguiendo sus enseñanzas. A esta tan ardua dificultad solo Dios puede otorgar el remedio, ya que se trata de la misma religión »[16].

6. Bien manifiestan estas líneas cuán hondamente ha penetrado San Agustín en la raíz de las oscuridades del alma pagana. Para San Agustín como para los Neoplatónicos, ver una verdad en el mundo del alma equivale a poseerla o estar identificado con ella. En el mundo sensible puede darse el conocimiento de una realidad exterior ajena a nuestra alma; no así en el mundo inteligible: allí no se puede ver la verdad sin vivir de ella. Por esta razón no se engañan los Neoplatónicos al admitir que para conocer este mundo interior es necesario vivir en él. Si dentro del hombre, por lo menos en lo más secreto de su alma, hay una vida que per-

---

[16] *De utilit. credendi*, 13, 28: Hic rursus oritur dificillima quaestio. Quonam enim modo stulti sapientem invenire poterimus, cum hoc nomen, tametsi nemo fere audeat palam, plerique tamen ex obliquo sibi vindicant; cum de rebus ipsis quorum cognitione constat sapientia, ita inter se dissentiant, ut aut nullum eorum, aut certe unum necesse sit esse sapientem? Sed quinam iste sit, cum ab stulto requiratur, quo pacto queat dignosci plane atque percipi omnino non video. Neque enim signis quibuslibet cognoscere aliquid potest, nisi illud ipsum, cuius ea signa sunt, noverit. Atqui sapientiam stultus ignorat. Non enim ut aurum et argentum caeteraque id genus, et cognoscere cum videas, et non habere concessum est; sapientiam mentis eius oculo, qui ea careat, videri fas est. Sensu enim corporis quaecumque attingimus, forinsecus nobis offeruntur: et ideo licet quoque res alienas oculis cernere, cum earum vel eius generis nihil nos habeamus. *Quod autem intellectu capitur, intus apud animum est*: *nec id habere quidquam est aliud quam videre*... Huic igitur tam immani difficultati, quoniam de religione quaerimus, Deus solus mederi potest.

tenezca con verdad a ese mundo inmutable, es claro que al menos en ese orden supremo podrá darse sin género de duda la vista de la Verdad. Esto supondría en él la existencia de una «mente» semejante en algún modo a la Sabiduría que es la luz de toda alma feliz. Si desde el momento en que empieza a existir la vida racional, sin desprenderse ni un solo instante hacia la contingencia del tiempo se convirtiese al Verbo para ser iluminada por El eternamente, es claro que se daría en ella la vista absolutamente cierta de su luz. Pero si la vida racional de un alma no torna al Verbo, si cae en el tiempo y en un mundo mudable, ¿cómo podrá conocer la Verdad a través de una existencia que no guarda ninguna semejanza con su luz? Los Neoplatónicos creen resolver este problema en el alma *del sabio,* pero en cambio destruyen toda esperanza en el alma *del hombre.*

Esta aguda observación toca en el fondo de las oscuridades habituales del espíritu. El Verbo, Verdad eterna e interna, reside siempre en su intimidad y nunca cesa de iluminarle allí donde se enciende el pensamiento. Mas se puede recibir este inefable don de luz sin volver la mirada à la fuente de la que dimana. Así sucede siempre que el hombre se halla fascinado por el amor de una belleza distinta de la de Dios. «¡Ay de los que se apartan de tu luz y se abrazan dulcemente con su oscuridad! Dándote en cierto modo las espaldas, clavan su vista en las obras de la carne como en su sombra; y sin embargo aun aquello mismo que los deleita, lo tienen de los resplandores de tu luz. Mas mientras se ama la sombra, tórnase el ojo del alma lánguido y débil e incapaz de sostener tu mirada»[17]. La razón por tanto de las sombras habituales del espíritu está en que el hombre tiene muchas veces vueltas las espaldas a la luz y clavado el rostro en la belleza externa y mortal de los cuerpos; y sin embargo, esa misma belleza sobre la cual, huyendo de la luz, proyecta su sombra, no le atraería si no conservase una como aureola de su divino resplandor, *de cir-*

---

[17] *De lib. arbitrio,* II, 16, 43: Vae qui se avertunt a lumine tuo, et obscuritati suae dulciter inhaerent! Tamquam enim dorsum ad te ponentes, in carnali opere velut in umbra sua defiguntur, et tamen etiam ibi quod eos delectat, adhuc habent de circumfulgentia lucis tuae. Sed umbra dum amatur, languidiorem facit oculum animae et invalidiorem ad perferendum conspectum tuum.

cumfulgentia lucis tuae. El espíritu sumergido en las sombras de la carne y la materia parece arrastrar los despojos de su ser hasta la nada, *in nihilum;* y sin embargo, aun allí lo que le deleita no es otra cosa que cierto vestigio de la Belleza eterna ofuscado por la lubricidad de la pasión, pero que pudiera servirle de recuerdo y amonestación. Mas con harta frecuencia la ofuscación es tal que sólo una medicina celeste es capaz de disipar de los ojos del alma la densa nube de lo material y terreno. A esta situación moral se refiere San Agustín al escribir: « El comenzar por creer, cuando aún no eres capaz de percibir la razón, *y el cultivar el alma con la fe, recibiendo en ella las semillas de la verdad,* no sólo juzgo salubérrimo, sino tal que sin eso no podría en modo alguno tornar la salud a espíritus enfermos » [18].

3. Claridades y sombras en la ruta interior.

7. De lo dicho se sigue en qué sentido debamos tomar aquí el principio agustiniano, *crede ut intelligas.* No puede hallar la Verdad quien, viviendo fuera de sí mismo, ignora lo que hay de *interno eterno* en el hombre. Por tanto para descubrirla, es preciso volver la mirada al interior de nosotros mismos. Pero tampoco puede descubrir la Verdad, quien, aun habiendo penetrado en lo más íntimo de su alma, ignora ese camino más hondo de una fe humilde y pura a la que está reservada la luz que devuelve a la mirada del espíritu toda su profundidad. Si el pensamiento humano no conoce otra pureza ni otra elevación que la de su propia iluminación racional, necesariamente queda a las puertas del santuario en el que la Verdad reside, porque nunca puede ser por sí mismo tan interior y tan profundo que llegue por sí solo hasta la fuente misma de la Vida. La luz verdadera del alma no brota sino del fondo de la humildad. Cuando ésta es sincera, la razón del hombre conducida por la gracia halla el medio para trascender sus propias oscuridades, aproximándose a la Verdad por un camino más interno y más hondo.

---

[18] *De utilitate credendi,* 14, 31: Ego, credere ante rationem, cum percipiendae rationi non sis idoneus, *et ipsa fide animum excolere, excipiendis seminibus veritatis,* non solum saluberrimum iudico, sed tale omnino, sine quo aegris animis salus redire non possit.

Porque efectivamente en el alma ya preparada y dispuesta por la medicina de la fe, la ascensión a lo invisible y trascendente y el contacto con la Fuente divina e infinitamente íntima de la vida pueden ser mucho más ciertos y reveladores. Lo primero que puede advertir el alma al atender a la íntima presencia del Verbo dentro de sí misma es cierto toque de luz que San Agustín llama « *admonitio* », es decir, cierto toque espiritual que es simultáneamente recuerdo y aviso, evocación y llamamiento interno. « Una cierta *admonición* que actúa dentro de nosotros para que nos acordemos de Dios, para que lo busquemos, para que desechado todo fastidio tengamos sed de El, dimana y viene a nosotros de la misma fuente de la Verdad. Es un rayo de luz que infunde a nuestras almas aquel secreto Sol » [19].

Convencido San Agustín de la existencia de estos toques ocultos que *avisan* al hombre adónde deba volver la mirada, se propone como uno de los objetos principales de su introspección el señalar su acción en la vida del espíritu. Así en su delicado diálogo *de Magistro,* tras un sutil análisis de la psicología del lenguaje, Agustín se esfuerza por hacer sentir al alma pura de Adeodato cómo la palabra externa no contenga otra cosa que la admonición en signos sensibles de otra Voz que habla e ilumina en el interior. « En todas las cosas que entendemos, consultamos no al que habla por fuera, sino a la Verdad que gobierna por dentro nuestra mente, *avisados* quizás por las palabras para que la consultemos. Y quien enseña no es otro que aquel a quien se consulta, aquel de quien se dijo que habita en el hombre interior, Cristo, inconmutable Virtud de Dios y eterna Sabiduría » [20].

Con parecida elegancia en sus libros *de Musica,* después de haber examinado hasta en sus mínimos detalles las diversas clases

---

[19] *De beata vita,* 4, 35: Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sentiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit.

[20] *De magistro,* 11, 38: De universis autem quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, *verbis fortasse ut consulamus admoniti.* Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Eph. 3, 16), id est incommutabilis Dei Virtus atque Sapientia.

de *números* que nuestros sentidos externos, nuestra memoria y nuestra razón pueden percibir en la armonía de la composición poética, termina todo su estudio con una maravillosa trasposición psicológica a esos números *espirituales y eternos* en los que están las supremas normas de lo bello y que no son otra cosa que trazas luminosas de una Belleza eterna presente dentro de nosotros mismos. « De allí *se nos avisa* que apartemos el gozo de estos números que imitan la igualdad, pero de los que no sabemos si la cumplen o no... No tengamos, pues, celo de cosas inferiores a nosotros mismos, y entre éstas y las que nos son superiores ordenémonos con el auxilio de Dios de tal modo no deslicemos en cosas bajas y nos deleitemos únicamente en cosas altas. Porque el deleite es como el peso del alma. Y por lo mismo el deleite ordena al alma. *Pues, donde está tu tesoro, allí está tu corazón* (Mt. 6, 21): donde está el deleite, allí está el tesoro: y donde está el corazón, allí está la felicidad o la miseria » [21].

En muchos otros pasajes de sus obras San Agustín vuelve a tratar de esta admonición y oculta inspiración que llama hacia dentro, y para sintetizarla se inspira de preferencia en dos imágenes bíblicas a las que era especialmente sensible su alma: la imagen de *la palabra* y la de *la luz; verbum et lumen.*

Los libros santos nos enseñan en efecto que hay una palabra en la que habita la Sabiduría como en su tabernáculo: es la palabra que se deja percibir en el fondo del alma como melodía interior de la Verdad, y que no cesa de despertar a quien duerme sondeando su corazón y su inteligencia; la palabra que como un huésped y un amigo viene a tocar el fondo del espíritu sin lesionar, que hiere sin destrozar, y que sin embargo como aguda espada

---

21 *De Musica,* VI, 10, 28-11, 29: *Ex quo admonemur* ab his avertere gaudium, quae imitantur aequalitatem, et utrum impleant, non comprehendimus; et tamen in quantum imitantur, pulchra esse in suo genere et ordine suo, negare non possumus. Non ergo invideamus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos inter illa quae infra nos sunt, et illa quae supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. *Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum* (Mt. 6, 21): ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria.

puede penetrar en el más duro corazón. Non enseñan igualmente que hay una luz que brilla aun en las más espesas sombras, que ahuyenta aun la más íntima ceguedad, que descorre los velos aun de los más secretos crímenes de la conciencia; y que sin embargo deja siempre trazado en su paso un inefable camino de serenidad, descanso y paz del espíritu. Esa palabra, esa luz, es algo que deja traslucir la acción profunda de la gracia que actúa en el fondo del hombre previniéndo su conversión. San Agustín la ha vislumbrado a través de la *admonición* que además de ser una consecuencia de la presencia del Verbo dentro de nosotros, viene acompañada de un sobrenatural llamamiento o *vocación* hacia dentro.

8. Es verdad, sin embargo, que puede el hombre ver y no ver al mismo tiempo estos hechos interiores. Puede pasar su alma y entrecruzarse con la Verdad siempre presente en ella, con la rapidez de una mirada que va y vuelve sin posarse, que toca la luz sin amarla, que conoce e ignora al mismo tiempo. Así pueden deslizarse largos años en los que se abandone el espíritu a los objetos de la pasión, aun cuando por otra parte no pueda menos de reconocer la secreta invitación que lo llama a goces más puros.

Más aún, puede muchas veces la mente humana estar casi tocando la evidencia que podría descubrirle el itinerario hacia el Ser infinito, sin que todavía llegue a dar el paso definitivo para seguirlo. San Agustín confiesa por ejemplo que aun antes de la conversión, poseía ya todo un orden de certezas que hubieran podido encaminarle hacia sí mismo y hacia Dios, pero que al mismo tiempo un oculto velo anublaba su espíritu. « Siendo hombre, ¡y tal hombre!, esforzábame por concebirte como el sumo, único y verdadero Dios; y de lo más íntimo de mi corazón te creía incorruptible; porque sin saber de dónde ni cómo, veía claramente y tenía por cierto que lo que es corruptible es peor que lo que no lo es, y que lo que puede ser violado se ha de posponer sin vacilación a lo que no puede serlo, y que lo que no sufre mutación alguna es mejor que lo que puede sufrirla. Clamaba violentamente mi corazón contra todas estas imaginaciones mías, y me esforzaba por ahuyentar como con la mano aquel enjambre de sombras que revoloteaba en torno a mi mente. Mas apenas disperso en un abrir

y cerrar de ojos volvía a formarse de nuevo, para caer en tropel sobre mi vista y anublarla »[22].

En todo espíritu que sienta la inquietud se da toda la realidad de este contraste entre las sombras que caen en tropel sobre la vista y las claridades que llaman y atraen hacia una fuente pura. Al advertirlo escribe San Agustín: « *te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat!* »[23].

Esta frase admirable muestra cómo mientras el espíritu del hombre vive fuera y lejos de Dios y de sí mismo, tal vez en un profundo olvido y densa oscuridad, la Verdad permanece siempre con la misma amorosa constancia en las intimidades de su mente y de su corazón; y cómo con una acción incomparablemente honda y suave va poco a poco preparando el camino del retorno, mientras con su oculta inspiración no cesa de llamarle y estimularle internamente para que vuelva a buscar la luz en la que está su vida.

4. La primera mirada interior de la verdad.

9. Así es cómo de hecho se plantea dentro del hombre *el problema de Dios*. Su mente lo mismo que su corazón son el centro de un hondo drama en el que actúan dos fuerzas íntimas y secretas que dividen su ser y lo sitúan en un estado de luz y de sombras, de certeza y de incertidumbres, de esperanza y desesperación de hallar la verdad. Esto es lo que explica la impaciencia de Agustín incapaz de hallar descanso hasta no estar cierto de Dios « per interiorem aspectum », y la de Pascal atormentado por esa mezcla de claridad y oscuridad, de nada y de infinito, que hallaba dentro del hombre.

Hay dentro del espíritu la raíz de un doble movimiento de la vida por el que puede o acercarse a Dios o alejarse de El. « Y algunas veces en un mismo hombre suceden ambas cosas, que a veces se acerque y a veces se aleje: se acerca con la luz de la verdad, se aleja con la nublada oscuridad de la carne. No es de un modo local como nos acercamos o nos apartamos de Dios, que está presente en todas partes, sin ser contenido por ningún lugar.

---

22 *Confess.*, VII, 1, 1.

23 *De lib. arbitrio*, II, 16, 41.

Aproximarse a Dios es hacerse semejante a El, alejarse es hacerse desemejante de El »[24].

Puesto que el Verbo divino de quien recibe nuestra alma el ser, la vida y la iluminación de la razón, está espiritualmente presente en lo más íntimo de esa misma vida y razón; síguese que la mirada interior que lo descubra podrá darse en un instante, en un momento de suprema elevación, o como dice San Agustín, « in ictu cordis ». Los ojos de un alma no necesitan del espacio y el tiempo para mirar la luz pura e infinita de Dios, Espíritu inmutable. En el orden espiritual al que pertenecen nuestra alma y el Verbo, la verdadera mirada no requiere extensión ni duración: puede verificarse en un solo golpe de luz. Pero ese instante privilegiado, ese momento culminante, ¡cuán raras veces se da en las almas, y cuánto tarda en llegar para el hombre que vive lejos de si mismo! San Agustín confiesa que no ha llegado a este instante de luz sino tras una larga crisis espiritual y a través de un proceso en el que se revelan palpitantes las más hondas influencias de ese don divino que previene, solicita, llama con oculta inspiración y conduce con infalible certeza. Precisamente una de las más bellas páginas de las *Confesiones* es aquella en la que nos describe el instante en el que su alma, bajo la secreta acción de esa fuerza divina, llegó a la primera mirada interior de la Verdad.

Hela aquí: « Amonestado por esos libros a volver a mí mismo, entré en las intimidades de mi ser, guiado por Tí; y lo púde porque Tú te hiciste mi ayuda. Entré y con los ojos de mi alma vi sobre esos mismos ojos, sobre mi mente, una Luz inmutable: no como esta luz ordinaria y visible a los ojos de carne; ni tampoco una luz mayor pero casi del mismo género, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era así aquella luz, sino algo distinto, muy distinto de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua, o el cielo sobre

---

[24] *Enarrat. in Ps.* XXXIV, Serm. II, 6: Et nonnumquam in uno homine utrumque contingit, ut aliquando propinquet, et aliquando longe fiat: propinquat luce veritatis, longe fit nubilo carnis. Neque enim Deo qui ubique est et nullo continetur loco, aut per loca propinquamus, aut ab illo per loca removemur. *Propinquare illi est similem illi fieri; recedere ab illo, dissimilem illi fieri.*

la tierra; sino que se hallaba superior a mí por haberme hecho, y yo inferior por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta Luz; y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. Oh eterna Verdad, y verdadera Caridad, y amada Eternidad! Tú eres mi Dios; por Tí suspiro día y noche. Cuando por vez primera te conocí, Tú me tomaste para que viese que existía lo que mirara, pero que aún no tenía el ser yo que debía mirar. Y heriste la debilidad de mi mirada lanzando tus rayos intensamente sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de Tí en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz de lo alto: Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en tí, como al manjar de tu carne; sino tú te mudarás en mí. Y conocí que por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secara mi alma como una tela de araña (Ps. 38, 12). Y dije: Por ventura no es nada la verdad, porque no se halla difundida por los espacios materiales, finitos e infinitos? Y tú me respondiste de lejos. Al contrario: Yo soy el que soy (Exod. 3, 14). Y lo oí como se oye en el corazón, y no me quedaba absolutamente lugar a duda alguna; y más fácilmente dudaría de si vivo yo, que no de que exista la Verdad, que se percibe con la inteligencia por las cosas creadas. (Rom. 1, 20) »[25].

---

[25] *Confess.* VII, 10, 16: Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui quoniam factus es adiutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem; non hanc vulgarem et conspicuam omni carni; nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret, totumque occuparet magnitudine. Non hoc illa erat; sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut coelum super terram; sed superior quia ipsa fecit me, et ego inferior quia factus sum ab ea. Qui novit veritatem novit eam; et qui novit eam, novit aeternitatem. Charitas novit eam. O aeterna veritas, et vera charitas, et chara aeternitas! tu es, Deus meus; tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, et nondum me esse qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore; et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: Cibus sum grandium; cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me.

10. Este admirable pasaje de las *Confesiones* pone de manifiesto toda la profundidad del alma de Agustín. Aquí su pensamiento nos ofrece el núcleo de una Metafísica de la experiencia interior y de una Teología vivida en el alma, dos ciencias que el S.to Doctor cultivará en lo sucesivo de un modo siempre nuevo y genial.

Es manifiesto que en esta ardiente página se habla de *la primera experiencia interior en la que « la mente humana » descubre « el Verbo divino »*.

Un atento análisis de las expresiones usadas por San Agustín prueba ante todo la índole *intelectual* de este primer contacto entre la mente y la Luz inmutable: « *et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse quod viderem, sed nondum me esse qui viderem* ». Sin duda, la introspección agustiniana mira al corazón del hombre no menos que a su inteligencia: *et audivi, sicut auditur in corde* »; pero en la psicología de San Agustín no se da el enigma admitido por Pascal y tantos otros cultivadores de la psicología religiosa moderna; el enigma, decimos, de un Dios visible en el orden del corazón y del todo oculto en el orden del espíritu y de la razón. Precisamente el punto de partida del espiritualismo agustiniano está en haber comprendido el valor del pensamiento humano que desde el fondo del espíritu puede elevarse a una vista la más interior, la más trascendente y la más próxima a la verdadera intuición del Pensamiento divino que todo lo ve y crea. Esa mirada podrá aparecer tanto más llena de inefable misterio cuanto más se profundice en las jerarquías de un mundo, que es tanto más real cuanto más se aproxima a la Verdad interior; pero no hay duda, según San Agustín, que esa mirada contiene, también en su orden humano, toda la evidencia intelectual de un pensamiento que toca en lo absoluto: « *et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt intellecta conspicitur* ».

Por otra parte, esta evidencia no puede alcanzarse sino mediante una profunda interiorización de la vista del espíritu: « *intravi in intima mea ... intravi ... et vidi lucem incommutabilem;* porque si debe ser íntima y no superficial la mirada de la inteligencia cuando trata de conocer su propio orden humano, ¡cuánto más debe serlo cuando trata de descubrir más allá de sí misma el Principio

divino que la ilumina! Mirarlo con evidencia quiere decir percibir en algún modo lo eterno e infinito: « *qui novit veritatem, novit eam; et qui novit eam, novit aeternitatem* ». Ahora bien; lo eterno es ciertamente más real que todo cuanto el alma sabe de sí misma; pero lo eterno es también más interior que lo más íntimo de la propia vida. Ver la Verdad equivale por tanto a conocer la Luz de un Principio cuya interioridad es infinita. Puesto que en el alma hay una mirada capaz de tanta trascendencia, es preciso que haya también en ella una fuerza insondable que la sostenga y explique. Esa fuerza está en el amor: « *charitas novit eam* ». Pero ¡cuántas veces el amor, lejos de ser en el hombre la llama pura que vivifique y eleve su pensamiento, es por el contrario un peso que lo aparta y aleja de su centro! Mal podría, pues, elevarse su espíritu a la eternidad interior, si la misma Verdad no ejerciese en él una acción íntima y amorosa, hiriendo su vista con irradiaciones vehementes de luz y de gracia: « *et reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer, et contremui amore et horrore* ».

En la llamarada interior que le inflama y le horroriza, puede el hombre sentir mejor el abismo de sí mismo y la lejanía infinita en la que vive respecto de Dios: *et inveni longe me esse a Te in regione dissimilitudinis.* Allí puede ver que para franquear la distancia inconmensurable de ese « océano sin riveras », no debe esparcir su alma en la inmensidad de un universo que despliega su grandeza en el espacio y el tiempo, sino recogerla en la única luz que puede sostener la debilidad de su mirada temblorosa y vacilante, la luz de la gracia. Es ese don divino el que inspira al hombre el verdadero deseo del Bien supremo, el que da a su alma la luz y el amor reunidos en una misma aspiración a la Eternidad, el que convierte su razón en una antorcha luminosa y ardiente asemejándola a la Verdad.

Tal es el sentido de esta honda experiencia espiritual vivida por San Agustín.

Ella nos enseña que hay horas en las que en lo más íntimo del espíritu humano, como en la encrucijada de un mismo camino, se encuentra y se reúne una doble luz: la luz de la razón y aquella otra luz, interior e inefable, que es sostén y guía, senda y vida,

la luz del Verbo. Seguir su huella e inspiración oculta, comprenderla y amarla, es como despertar a una nueva vista de su belleza infinita: *evigilavi in te, et vidi te infinitum aliter* [26].

De este modo en el itinerario de nuestras almas a la Verdad se entrelazan los latidos de la vida humana y las influencias de la gracia divina.

CAPITULO VII

El Verbo, luz - senda del hombre

1. La introspección agustiniana nos ha hecho tocar sin duda el centro de nuestras evidencias y oscuridades interiores. Paso a paso nos ha conducido al fondo de las cosas y sobre todo de nuestro propio ser, de suerte que no es posible haber seguido el itinerario de su pensamiento sin hallarse finalmente frente a la encrucijada de cuya elección depende todo el destino del hombre.

La « magna quaestio » que halla éste planteada dentro de sí mismo surge toda de la relación entre la más íntima vida de su alma y la Verdad siempre presente en ella como su luz interna-eterna. San Agustín ha visto más que ningún otro pensador que esta luz es absolutamente *inmutable* y que por más grande que aparezca su misterio a través de las sombras que envuelven el alma, es la *única* que puede apagar su sed de felicidad llevándole hasta su fuente infinita. Toda su psicología se halla por decirlo así concentrada en el anhelo de trasponer todos los grados del ser y de la vida mudable y de pasar a la vista de esta Verdad. Hemos visto ya con cuánta penetración ha sondeado las íntimas zonas de la vida intelectual y ha descubierto en la cima del alma el último peldaño para ascender hasta « las cosas invisibles » de Dios. De este modo ha puesto en evidencia que lo eterno y absoluto es preciso buscar no fuera sino dentro de la persona humana, ya que en el hombre interior habita la Verdad [1].

---

[26] *Confess.*, VII, 14, 20.

[1] *De vera religione*, l. c.

Una vez que la mente ha logrado divisar dentro de sí misma la *iluminación* de la Sabiduría eterna, pudiera parecer que no falta sino dar un último paso para franquear la distancia que la separa de la región en que Ella brilla. Dada la evidencia de la relación vital descubierta entre la mente y la Verdad, pudiera creerse que entre el pensamiento que « se forma intuyendo » y el Pensamiento que ilumina y vivifica, apenas hay *lejanía* alguna perceptibile.

Si así fuese, casi nada faltaría ya al itinerario de la conversión trazado hasta aquí por San Agustín. Bastaría tal vez un nuevo golpe de la intuición, un nuevo esfuerzo de la razón, o un paso más de la ciencia para pasar del hombre a Dios. No sería menester que entre nuestro corazón inquieto y Dios se interponga ningún *Mediador*. Bastaría al hombre, si no la inteligencia vulgar, al menos la prerogativa del genio o la fuerza heroica de la voluntad para resolver por sí solo todo el enigma de su inquietud, llegando a vivir *como quiere*.

La vía que de este modo trascendiese el tiempo y tocase dentro de nosotros mismos la eternidad, mostraría al hombre la *excelencia* no la pequeñez de su naturaleza. Dejaría patente en su corazón no sólo la capacidad de un Bien infinito, sino además el poder natural vigente en su pensamiento o en su querer para obtenerlo sin necesidad de aceptar ningún auxilio otorgardo por benignidad y gracia.

Que esta sea la actitud que efectivamente han adoptado y adoptan muchos *hombres de espíritu* lo prueba la literatura antigua y moderna. Aquí está uno de los mayores obstáculos que surgen en el camino de una conversión verdadera; porque si es obcecadora la ilusión de incontrastable realismo en el que se encierra toda concepción materialista de la vida, no menos lo es la de un espiritualismo idealista que se clausura en la evidencia inmanente a una intuición puramente racional y que, al parecer, nada deja que desear fuera de su nítida aprehensión intelectual [2].

---

[2] L. *Brunschvigg* en sus artículos « *De la vraie et de la fausse conversion* » se muestra decidido campeón de este idealismo humanista que en la era moderna debiera ser la meta del pensamiento científico no menos que del religioso! Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale,* juillet-septembre 1930, p. 279-297; janvier-mars 1931, p. 29-60; avril-juin 1931, p. 187-235: janvier-mars 1932, p. 17-46; avril-juin 1932, p. 153-198.

Semejante actitud interior, aunque se presente revestida de una culta espiritualidad, levanta no menos que los sistemas agnósticos una nueva muralla que podría impedir para siemper el que el hombre venga al punto esencial de su « magna quaestio », es decir, a la entrega total del fondo de sí mismo a la Verdad.

San Agustín que ha comprendido todo el peligro de este nuevo conflicto, nos ofrece también una solución experimentada en su propia vida y que conserva todo su carácter de modernidad.

1. La mirada de la Verdad, patria del alma, en el Neoplatonismo. - Su deficiencia.

2. Como hemos visto anteriormente, la percepción de la luz inmutable del Verbo divino supone un gradual desprendimiento, una evasión interior, una unificación del ser disperso del alma, una información que la torne semejante a la verdad que contempla. Por consiguiente, para que esa percepción llegue a su plenitud debe intervenir no solamente la ascensión intelectual que aparta los ojos del espíritu de las espesas sombras de los sentidos y de la fantasía y los convierte al mundo inteligible, sino además la transformación interna integral que libre al alma de los lazos del tiempo y de toda defección que pueda someterla al engranaje de su duración instable. Llegar a la superación de toda contingencia y de toda labilidad temporal mediante la *adhesión* a la verdad indefectible, sería conseguir la suprema grandeza del hombre; caer de nuevo en el torrente de una vida que pasa en continua sucesión sería retornar a la crisis de una existencia cercana a la muerte.

Ahora bien; es aquí en donde San Agustín ha sentido con la máxima evidencia la fragilidad de toda construcción humana que para erigir « la torre que llegue a lo infinito », intente apoyarse exclusivamente en la razón.

Siguiendo el *método* del espiritualismo plotiniano ha puesto en acción todo el dinamismo de la vida intelectual para llegar a la meta suprema mediante el principio de interioridad. Su introspección a través de los diversos grados que miden « la magnitud del alma » no puede ser más minuciosa y penetrante. Pero no por eso ha podido su espíritu hallar efectivamente la liberación necesaria para

que el conocimiento de la Verdad sea no únicamente una fulguración momentánea, sino una posesión y fruición que invada *toda el alma.*

Si en el primer entusiasmo suscitado por la lectura de las Enéadas cultivó tal vez la alhagadora esperanza del Neoplatonismo que prometía *al sabio* la contemplación exenta de toda vicisitud temporal, no tardó en convencerse de su ilusión. Una experiencia más real y más honda le descubrió hasta la evidencia cuanto hay de deleznable y oscuro en esa suprema conquista del pensamiento.

Las *Confesiones* nos ofrecen el más claro testimonio de esta nueva y más honda contraposición de lo infinito y de la nada, de la absoluta certeza y de la ingénita oscuridad en el espíritu del hombre. « Buscando yo por qué razón aprobaba la belleza de los cuerpos, y qué era lo que en mí había para juzgar con perfección de las cosas, cuando decía. « ésto debe ser así, aquello no » ; buscando, digo, de dónde juzgaba cuando así juzgaba, había hallado sobre mi espíritu mudable la inmutable y verdadera eternidad de la Verdad. Fui ascendiendo gradualmente, de los cuerpos al alma que siente por el cuerpo ; de aquí al sentido íntimo, al cual comunican o anuncian los sentidos corporales las cosas exteriores, y hasta donde pueden llegar las bestias : de allí a la potencia racional, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos del cuerpo. Esta a su vez hallándose a sí misma mudable en mi interior, se remontó a su propia inteligencia, y alejóse de los objetos acostumbrados sustrayendo su pensamiento de la multitud de fantasmas contradictorios, a fin de descubrir de qué luz se hallaba inundada cuando sin ninguna duda proclamaba que lo inmutable debe ser preferido a lo mudable, y de dónde le venía ese mismo conocer lo inmutable, ya que si no lo conociera de algún modo, no lo antepondría a lo mudable con tanta certeza. Y llegó finalmente a *lo que Es* en un golpe de vista trepidante. Entonces fue cuando ví tus cosas invisibles por la vista de las cosas creadas ; pero no pude fijar en ellas la mirada : *y tornando con quebrantada flaqueza a las cosas ordinarias, no llevaba conmigo sino un recuerdo amoroso y como un deseo de viandas sabrosas de las que aún no podía sustentarme* » [3].

---

[3] *Confess.* VII, 17, 23 : Quaerens enim unde approbarem pulchritudinem

Como se ve, la nueva visión obtenida por Agustín es sí una honda mirada del Ser infinito, pero es una mirada momentánea que no tarda en sumergirse de nuevo en el curso de la vida fugaz de la conciencia. No es la vista del Uno, del Verbo, del Bien sumo obtenida por un pensamiento que participa de la unidad, de la forma, de la permanencia indefectible; sino el «ictus trepidantis aspectus» de un pensamiento sometido a las deficiencias de la multiplicidad, de la materialidad informe, de la relatividad temporal.

3. Esta misma observación hace San Agustín en el libro VIII *de Trinitate*: «Mira, si puedes, oh alma agobiada por un cuerpo corruptible, y angustiada por el peso terreno de muchos y diversos pensamientos; mira, si puedes: *Dios es la Verdad* (Sap. ix, 15). Porque es ésto lo que está escrito, que *Dios es Luz* (1 Jo. 1, 5): no como ven estos ojos, sino como ve el corazón, cuando oyes, *es la Verdad.* No te divierta la pregunta, qué cosa es la verdad; porque en ese mismo momento se opondrán las oscuridades de las imágenes corporales y las sombras de los fantasmas, y perturbarán la serenidad que resplandeció a tu alma en la primera ráfaga de luz al decirte, *la Verdad.* ¡ Mira! en el primer golpe de luz que te inunda y ciñe como relámpago, cuando se dice, *la Verdad,* permanece, si puedes. Mas no puedes; vuelves a caer en estas cosas ordinarias y terrenas. ¿Cuál es, dime, el peso que te hace caer sino

corporum, sive caelestium, sive terrestrium; et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti, et dicenti: Hoc ita esse debet, illud non ita: hoc ergo quaerens unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem, supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam; atque inde ad eius inferiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret; et quousque possunt bestiae: atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam ad quam refertur iudicandum quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem, erexit se ad intelligentiam suam; et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili; unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret. Et pervenit ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt, intellecta conspexi; sed aciem figere non evalui:: *et repercussa infirmitate redditus solitis, non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum possem.*

el peso de las impurezas contraídas por el barro del placer y los errores de la senda desviada? »[4].

Según este precioso texto, para que la mirada de la Verdad sacie nuestro espíritu, sería menester que permanezca sin mudanza en la primera intuición que recoge como en una ráfaga de luz toda su vida; « *in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas* »: pero en realidad ese primer momento de luz pasa rápido como una fulguración, y aunque la Verdad esté siempre presente en la intimidad del alma, no es ésta capaz de abrazarla con plenitud. El hombre tiene vuelta la mirada del espíritu a lo externo, a la superficie de un universo que se disgrega en lo fenoménico y relativo. Su corazón no posee toda la pureza que sería menester para la percepción permanente de la eternidad, porque el peso de otros amores lo sumerge en el curso voluble del tiempo.

Esta experiencia de una íntima disgregación e instabilidad que impide la adhesión indisoluble y la fruición verdadera del espíritu *en la Verdad*, es la que inspira a San Agustín este otro pasaje de sus *Confesiones*: « ¿ Quién será capaz de comprender, quién de explicar, *qué es aquello que fulgura a mi vista y hiere mi corazón sin lesionarle?* Lleno me siento de horror y de ardor; de horror por la desemejanza con ella, de ardor por la semejanza con ella. *La Sabiduría, la Sabiduría misma es la que fulgura a mi vista, rompiendo mi nublado, que me cubre de nuevo y hace desfallecer por la oscuridad y acervo de mis penas* »[5].

---

[4] *De Trinit.* VIII, 2, 3: Ecce vide, si potes, o anima praegravata corpore quod corrumpitur, et onusta terrenis cogitationibus multis et variis: ecce, vide, si potes: Deus Veritas est (Sap. ix, 15). Hoc enim scriptum est, *quoniam Deus lux est* (1. Jo. i, 5): non quomodo oculi isti vident, sed quomodo videt cor, cum audis, Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, *quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem, Veritas. Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur, Veritas, mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena.* Quo tandem pondere, quaeso, relaberis, nisi sordium contractarum cupiditatis visco et peregrinationis erroribus?

[5] *Confess.* XI, 9, 11: Quis comprehendet? Quis enarrabit? *Quid est illud quod interlucet mihi, et percutit cor meum sine laesione;* et inhorresco, et inardesco? Inhorresco in quantum dissimilis ei sum; inardesco in quan-

La vista, pues, a la que llega el espíritu en los momentos de mayor claridad intelectual se asemeja a una rápida fulguración sentida en el fondo del alma, a un golpe de luz que deja un incancelable recuerdo, que suscita horror y ardor al mismo tiempo; pero que no dura más que un instante, porque el hombre no tarda en desfallecer bajo el peso tenebroso de otros amores.

Por consiguiente, el hombre que superando las espesas sombras de los sentidos y de la imaginación haya logrado volver a la noción puramente espiritual del Ser inmutable, ha dado sin duda alguna un grande paso en la solución de su problema; pero caería en un error irreparable si creyese haber tocado la meta, una vez obtenido ese primer ingreso en el reino del espíritu.

4. Es aquí en donde San Agustín halla la deficiencia radical del espiritualismo neoplatónico y en general de todo intelectualismo que, reduciendo la noción de la verdad a un solo plano unilateral y unívoco, intentase resolver todo el problema del hombre en un solo orden meramente natural y entre los límites de la pura razón.

Plotino y sus discípulos, según la interpretación agustiniana, han llegado sin duda a la suprema conquista del pensamiento de Platón, volviendo a percibir en el mundo invisible la existencia extratemporal de un Pensamiento o Sabiduría que es luz del alma; han comprendido con exactitud que para obtener no una idea cualquiera de este Pensamiento-Luz sino su vista total e infalible es necesaria una *conversión* al interior; han vislumbrado con acierto que para permanecer en la visión de esta Sabiduría es preciso llegar a ser *semejantes* a Ella, y por lo mismo purificarse de todo lo material y transitorio. En todos estos puntos San Agustín se halla de acuerdo con los « Platónicos », ya que el Pensamiento-Luz del que ellos hablan no es otra cosa que el Verbo de Dios « que ilumina a todo hombre que viene a este mundo ». (Jo. 1. 9).

« En la presente cuestión, escribe en el libro X *de Civitate Dei*, no sustentamos debate o controversia alguna con estos insig-

---

tum similis ei sum. *Sapientia ipsa est, quae interlucet mihi, discindens nubilum meum, quod me rursus cooperit deficientem ab ea, caligine atque aggere poenarum mearum.*

nes filósofos... En repetidas ocasiones y distintos pasajes afirma Plotino, declarando la opinión de Platón, que ni aun aquella que afirman ser el alma del universo es bienaventurada por un bien distinto de aquel por el que es feliz la nuestra; a saber, *por una luz que no es el alma misma, sino Aquel por quien ha sido creada y por quien es inteligiblemente iluminada e inteligiblemente resplandece*... Añade este grande platónico que el alma racional no tiene sobre sí otra naturaleza superior fuera de la de Dios, que hizo el mundo y por quien fue hecha también ella, y que a las soberanas inteligencias no les viene de otra parte la vida feliz y la luz intelectual de la verdad, sino de donde nos viene a nosotros, conformándose en ésto al Evangelio » [6].

San Agustín no duda, pues, que también el alma pagana ha conocido esos momentos de ávida introspección en los que se llega a traslucir la eternidad del Verbo divino « alguna que otra vez, a guisa de luz cándida que en rapidísima fulguración brilla entre las más densas tinieblas »; *interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare* [7]. Pero el error fundamental que San Agustín imputa a esta sabiduría pagana es el de haberse encerrado en la soberbia ilusión de que la purificación moral necesaria para permanecer íntegramente en la verdad puede el hombre obtenerla en sí mismo, por el vigor de

---

[6] *De Civ. Dei*, X, 2: Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac quaestione conflictus... Saepe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram: *idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intelligibiliter illuminante intelligibiliter lucet*... Dicit ergo ille magnus Platonicus, animam rationalem (sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in coelestibus sedibus habitare non dubitat) non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est: nec aliunde illis supernis praeberi vitam beatam, et lumen intelligentiae veritatis, quam unde praebetur et nobis; consonans Evangelio, ubi legitur: erat lumen verum quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Jo. 1, 9).

[7] Id. IX, 16: Vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removerint, intellectum huius Dei, et id quoque interdum velut in altissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare.

su genio o la fuerza de su voluntad. El orgullo intelectual del sabio pagano no ha llegado a comprender que « *una cosa es ver desde una cima agreste la Patria de la paz* y sin hallar el camino que a ella conduce fatigarse en vano por sendas desviadas, cercadas por todas partes y rodeadas de asechanzas..., *y otra conocer la Vía que conduce hasta allá* ... »[8].

5. Todo ese genial esfuerzo por trascender lo finito y resolver en la posesión de una sabiduría sobrehumana el problema de la vida, no fue otra cosa que un atisbo, una vista fugitiva de la verdad como de una Patria infinitamente lejana.

Los « Platónicos » no han desconocido la necesidad de una purificación que desprenda la mente de lo sensible y la libre de la sordidez material: pero han incurrido en una mancha más oscura aún al abandonarse a la orgullosa pretención de purificarse por virtud propia. « Hay algunos que para ver a Dios y adherirse a El, piensan poder purificarse por virtud propia: a esos su misma soberbia los lleva a la mayor de las manchas ... La razón por la que éstos se prometen el llegar a purificarse por virtud propia está en que algunos de ellos pudieron trasladar la aguda mente más allá de toda criatura y tocar módicamente la luz de la verdad inconmutable: y como ven que muchos cristianos que viven por ahora únicamente de la fe no han llegado aún a ésto, búrlanse. Mas, *¿qué aprovecha al soberbio que se avergüenza de subir a la nave el mirar la Patria en las lejanías del mar?* » ...[9].

---

[8] *Confess.* VII, 21, 27: Et aliud est de silvestri cacumine *videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire,* et frustra conari per invia, circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis dessertoribus, cum principe suo leone et dracone: *et aliud tenere viam illuc ducentem,* curia coelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui coelestem militiam desseruerunt.

[9] *De Trinit.* IV, 15, 20: Sunt autem quidam qui se putant ad contemplandum Deum et inhaerendum Deo virtute propria posse purgari: quos ipsa superbia maxime maculat ... Hinc enim purgationem sibi isti pollicentur virtute propria, *quia nonnulli eorum potuerunt aciem mentis ultra omnem creaturam transmittere, et lucem incommutabilis veritatis quantulacumque ex parte contingere*: quod christianos multos ex fide interim sola viventes, nondum potuisse derident. Sed quid prodest superbienti, et ob hoc erubescenti lignum conscendere, de longinquo prospicere patriam transmarinam? Aut quid obest humili de tanto intervallo non eam videre, in illo ad eam venienti, quo dedignatur ille portari?

Pudieron estos filósofos penetrar en la intimidad de sus almas y llegár en ciertos momentos a *tocar* la luz que prueba con incontrastable evidencia la existencia de la Verdad, Patria del alma; pero aun cuando la hayan visto con certeza y conserven su nostálgico recuerdo, han permanecido obstinadamente inmóviles en las riveras infinitamente lejanas del tiempo por no abajarse a aceptar la vía que exige una fe humilde y pura. « Surgieron ciertos filósofos de este mundo y buscaron al Creador por las criaturas: porque puede en realidad ser hallado por ellas, afirmándolo evidentemente el Apóstol: *Sus cosas invisibles se descubren desde la constitución del mundo por la inteligencia de las cosas creadas; como también su poder y divinidad; de suerte que sean inexcusables.* Y añade: *Porque habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le rindieron gracias; sino que se perdieron en la vanidad de sus pensamientos y se oscureció su necio corazón.* ¿ De dónde tal obcecación? lo dice a continuación claramente: *Proclamándose sabios se hicieron necios* (Rom. 1, 20-22). Vieron a dónde debían ir: pero ingratos a Aquel que les concedió el verlo, quisieron atribuírse todo a sí mismos; y hechos soberbios perdieron lo que veían, y tornaron a los ídolos y simulacros, al culto de los demonios y adoración de las criaturas, ofendiendo al Creador... Estos, pues, vieron lo que dice el Evangelio, *Que todas las cosas han sido hechas por el Verbo.* Se encuentra en efecto en los libros de los filósofos ésto: que tiene Dios un Hijo unigénito, por el que han sido hechas todas las cosas. Pudieron ver *lo que Es,* pero lo vieron de lejos: no quisieron poseer la humildad de Cristo, nave en la que habrían llegado seguros a lo que pudieron mirar desde lejos; les pareció cosa sórdida la cruz de Crito » [10].

---

[10] *In Jo. Evang.*, Tr. II, 4: At vero quidam philosophi huius mundi exstiterunt et inquisierunt Creatorem per creaturam: quia potest inveniri per creaturam, evidenter dicente Apostolo, *Invisibilia enim eius, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas, ut sint inexcusabiles.* Et sequitur, *Quia cum cognovissent Deum*: non dixit, *Quia non cognoverunt;* sed, *Quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.* Unde obscuratum? Sequitur et dicit apertius, *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt.* (Rom. 1, 20-22). Viderunt quo veniendum esset: sed ingrati ei qui illis praestitit quod viderunt, sibi voluerunt tribuere quod

6. Podemos, pues, resumir las observaciones de San Agustín en esta idea fundamental. La mente humana puede, trascendiendo todo orden mudable fuera y dentro de sí misma, percibir en un golpe de luz que se asemeja a una fulguración instantánea la existencia del Verbo-Verdad. Mirarlo de este modo equivale a llegar en una suprema abstracción hasta la luz interna-eterna mediante una gradual trasposición de los diversos órdenes del universo. El hombre puede conocer dentro de sí mismo, y sólo dentro de sí mismo, *el Ser* infinito cuya vida excluye absolutamente todo pasado y futuro porque consiste esencialmente en *la eternidad*. Pero ese contacto con la luz inmutable, bien que bañe de claridad al menos por un momento la cima de la inteligencia, deja sin embargo a oscuras el fondo del alma. La mirada del Verbo-Verdad a la que puede llegar nuestro pensamiento dentro de nosotros mismos, no es una vista que trascienda lo temporal de una manera integral y permanente: es una vista que vislumbra la eternidad desde el tiempo. De allí proviene su rápida defección, su fugacidad y su caída. Entra sí de algún modo en la infinitud de la Luz inmutable; pero entra de suerte que permanezca igualmente inconmensurable la distancia que la separa de Ella. Es como si entre el hombre y su Patria eterna se interpusiese un océano sin confines, que ninguna virtud humana sería capaz de franquear. « Como si viese uno de lejos la Patria y estuviese interpuesto el mar; ve adónde debe ir, pero no sabe por dónde. Es así como queremos llegar a esa estabilidad nuestra *en donde lo que es, Es;* porque solamente lo que es de esta suerte, es verdaderamente: Se interpone el mar de este siglo por el que cruzamos, aun cuando veamos ya adónde vamos. Porque muchos no ven ni siquiera adónde van » [11].

---

viderunt; ta facti superbi amiserunt quod videbant, et conversi ad idola et simulacra et ad culturas demoniorum, adorare creaturam, et contemnere Creatorem ... Hi ergo de quibus dixit, Qui cum cognovissent Deum, viderunt hoc quod dicit Joannes, *quia per Verbum Dei facta sunt omnia*. Nam inveniuntur et ista in libris philosophorum: et quia Unigenitum Filium habet Deus, per quem sunt omnia. *Illud potuerunt videre quod est, sed viderunt de longe*: noluerunt tenere humilitatem Christi, in qua navi securi pervenirent ad id quod de longe videre potuerunt; et sorduit eis crux Christi.

[11] Id. Tr. II. 2: Sic est enim tamquam videat quisque de longe patriam,

La Verdad da de sí misma dentro de nuestro espíritu un testimonio de su presencia que no es posible ignorar. Ella es el fin de la aspiración más honda de nuestras almas. Pero la Verdad es la eternidad y nuestra vida se desliza toda en el tiempo. En lo más profundo de nuestras almas hay sí una huella, vestigio o imagen de la eternidad que nos asemeja de algún modo al Verbo divino; pero en lo más íntimo de nosotros mismos hay también algo que enlaza nuestro ser en la red de lo mudable. El hombre necesita de una redención que lo transforme allí donde está la verdadera esclavitud. El espiritualismo neoplatónico ha vislumbrado la necesidad de la purificación de la mente, pero la ha reducido a una mera evasión intelectual, sin adentrarse en las verdaderas prisiones morales que son las de la voluntad y el amor. Su posición es por tanto la del peregrino que divisa « desde una cumbre agreste » la Patria, pero ignora por dónde pueda llegar a ella. Su ilusión consiste en pensar que para alcanzar la suprema meta, bastan al hombre de genio las virtudes naturales. Es la ilusión de toda visión meramente humana de la vida, de la que no han podido preservarse tantos sabios de este mundo. Porque la inteligencia humana, no purificada « por la acción de la fe », lejos de comprender la necesidad de confiarse a una « Luz redentora », puede creerse capaz de *eliminarla,* empeñándose en imaginar que entre su pensamiento y Dios *apenas hay distancia.*

Tal actitud suscita necesariamente un nuevo conflicto en el espíritu inquieto del hombre y tiende sobre su vista un nuevo velo tanto más denso cuanto es más grande el orgullo de la ciencia. Así, aun en el más refinado espiritualismo cabe una tenaz ilusión. Puede la mente llegar a esa « mirada trepidante » que constituye el ápice de la más noble de las ciencias del espíritu, pero no por eso ve el hombre resuelta su « grande cuestión » interior.

2. Rutas a través del corazón - su abismo.

7. La vista de la luz inmutable del Verbo alcanzada mediante la introspección intelectual no basta para resolver todo el problema del hombre, pero ofrece al menos la inestimable ventaja de descubrir con evidencia el fin supremo hacia el que tiende nuestra inquie-

tud. Haber vislumbrado dentro de nosotros mismos la existencia del Ser infinito y haber sentido la invitación inefablemente secreta de su Verbo, es haber descubierto el Norte hacia el que debe orientarse nuestra propia existencia. Volver al interior y en la auscultación de la vida más íntima de un alma conocer las palpitaciones infinitas de otra Vida que debe ser como la Forma que la ilumine y torne feliz, es, como lo ha visto bien el Platonismo, conocer que la Patria a la que verdaderamente pertenece el hombre está « allí en lo alto ». Quien como Plotino la ha entrevisto en « una ráfaga de luz », es justo se sienta arrebatado por su deseo: *fugiendum est igitur ad carissimam patriam...* [12].

Todo hombre que llegue a entrever la presencia del Verbo divino dentro de sí mismo no puede menos de sentir en su alma el anhelo de llegar a saciarse de su luz. Pero el Verbo-Verdad es la pureza absoluta, es el Acto o Forma que excluye toda vida contaminada, toda defección, toda corruptibilidad. No es posible por consiguiente que el hombre pueda *adherirse* a esa Forma divina si no llega a transformarse en lo más íntimo de su ser. Para llegar al *gozo de la Verdad,* en el que consiste la vida feliz, no basta el retorno al interior de sí mismo y la primera vista de la luz inmutable sobre la mente. Esa conversión no es sino una primera etapa en el drama del espíritu; una etapa que descorre ante sus ojos la aurora de un mundo invisible pero sin ofrecerle el medio para trasponer las limitaciones que coarctan forzosamente su mirada.

En el hombre queda aún una región más honda en la que debe verificarse la verdadera superación de todo lo finito y mudable y la ascensión a Dios; queda su voluntad, su corazón.

Es este un punto de vista neto y preciso en la psicología agustiniana de la conversión. Para el Santo Doctor el itinerario de la con-

---

et mare interiaceat; videt quo eat, sed non habet qua eat. Sic ad illam stabilitatem nostram ubi quod est, Est, quia hoc solum semper sic est ut est, volumus pervenire; interiacet mare huius saeculi qua imus, etsi iam videmus quo imus: nam multi nec quo eant vident.

[12] *De Civ. Dei,* IX, 17: Fugiendum est igitur ad charissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. Quae igitur classis aut fuga? Similem Deo fieri.

Enn. I, 6, 8: Φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα... Πατρίς δὴ ἡμίν, ὅθεν παρήλθομεν. καὶ πατὴρ ἐκεῖ...

versión en su fase decisiva y culminante no puede consistir en otra cosa que en las elevaciones o caídas del amor. « Los grados son los afectos; *tu camino es tu voluntad.* Asciendes amando, desciendes dejando de amar »[13].

Si el camino es la voluntad, ¿no podría el hombre apoyarse en ella con la mayor energía posible y abandonar su destino a su natural orientación? No piensa así San Agustín. Al contrario; una de sus observaciones más frecuentes es ésta: lejos de ser siempre clara y recta la vía del sentimiento y del corazón, presenta profundidades de abismo. « Llámase abismo una profundidad impenetrable, incomprensible: y suele decirse sobre todo del océano. Porque allí es tal la altura, tal la profundidad, que no se puede penetrar hasta el fondo ... Si todo abismo es profundidad impenetrable, ¿*pensaremos que no es abismo el corazón del hombre*? ¿Qué cosa hay más profunda que este abismo? Pueden los hombres hablar, pueden ser vistos por la acción de los miembros, pueden ser escuchados por la palabra: ¿en quién de ellos se puede penetrar hasta el pensamiento, se puede ver el corazón? Lo que lleva el hombre dentro, lo que puede, lo que obra internamente, lo que dispone, lo que quiere y no quiere dentro de sí, ¿quién lo comprenderá?... Todo hombre aunque santo, aunque justo, aunque perfecto, es en muchas cosas un abismo »[14].

8. No es, pues, extraño que el hombre no sea capaz de ver con claridad no solamente aquella Verdad que es más íntima que lo más íntimo de su espíritu, pero ni siquiera el fondo de su propio co-

---

[13] *En in ps.*, Ps. LXXXV, 6: Gradus, affectus sunt; *iter tuum voluntas tua est.* Amando ascendis, negligendo descendis. Stans in terra, in coelo es, si diligas Deum.

[14] *En. in ps.*, Ps. XLI, 13: Abyssus enim est profunditas quaedam impenetrabilis, incomprehensibilis: et maxime solet dici de aquarum multitudine. Ibi enim altitudo, ibi profunditas: quae penetrari usque ad fundum non potest ... *Si profunditas est abyssus, putamus non cor hominis abyssus est?* Quid enim est profundius hac abysso? Loqui homines possunt, videri possunt per operationem membrorum, audiri in sermone: sed cuius cogitatio, cuius cor inspicitur? Quid intus gerat, quid intus possit, quid intus agat, quid intus disponat, quid intus velit, quid intus nolit, quis comprehendet?... Ergo omnis homo licet sanctus, licet iustus, licet in multis proficiens abyssus est, et abyssum invocat, quando homini aliquid fidei, aliquid veritatis propter vitam aeternam praedicat.

razón, que debiera ofrecer los últimos peldaños para llegar a Ella. « Quiero ver a Dios con mi corazón, mas no lo puedo por causa de la multitud de mis pecados. Pero eso es poco; mi corazón ni siquiera a sí mismo se comprende. Porque nadie se comprende; nadie tenga la presunción de comprenderse. ¿Por ventura comprendió Pedro su corazón con su corazón, cuando dijo: *Contigo iré hasta la muerte?* (Mt. 26, 35). Había en el corazón una presunción falsa, ocultábase un temor verdadero: y no era idóneo el corazón para comprender el corazón » [15].

Por consiguiente, mal puede el hombre confiar la orientación de su destino eterno a una vía impenetrablemente oscura cual es la vía del sentimiento y del impulso natural del corazón. Mas no es solamente la oscuridad la que domina en ella, sino además *la división, la contradicción.*

Pocos han sentido tanto como Agustín la fuerza de las palabras de San Pablo: « *Me complazco en la ley de Dios, según el hombre interior, pero veo otra ley en mis miembros que contradice a la ley de mi mente y me vuelve cautivo de la ley del pecado que está en mis miembros* » (Rom. 7, 21-24). El Santo Doctor las comenta en estos términos: « Llama ley que reina en sus miembros *el peso de la mortalidad,* bajo el cual gemimos agobiados. Porque el cuerpo que se corrompe oprime al alma, y por su causa sucede muchas veces que deleite irresistiblemente lo que no es lícito. A esta carga agobiadora y apremiante llama ley por esta razón: porque por derecho de suplicio fue dada e impuesta en juicio divino por Aquel que previno al hombre diciéndole: *En el día en que comieres morirás* (Gen. 2, 17). Esta ley se alza contra la ley de la mente que dice: *Non concupisces;* ley en la que se complace según el hombre interior. Y antes de que esté uno bajo la gracia, de tal manera se revela que lo rinde cautivo de la ley del pecado, es decir de sí misma » [16].

---

[15] *En. in ps.*, Ps. XXXIX, 23: Corde meo dominum volo videre, et non possum, prae multitudine peccatorum meorum: parum est; nec cor meum se comprehendit. Nemo enim se comprehendit, nemo de se praesumat. Numquid comprehendit corde suo cor suum Petrus, qui dicit, *Tecum usque ad mortem ero?* (Mt. 26, 35). In corde erat praesumptio falsa; in corde latebat timor verus: et non erat idoneum cor ad comprehendendum cor.

[16] *De div. quaest. ad Simplic.*, I, q. 1a. 13-14: Legem appellat in membris suis *onus ipsum mortalitatis,* in quo ingemiscimus gravati (2 Cor. 5, 4).

¿He aquí la verdad pura y neta sobre la historia íntima del hombre, tal cual aparece a una introspección que haya sido capaz de romper la densa sombra de las ilusiones de su orgullo. Hay en el corazón humano un doble corazón, hay dos voluntades, hay dos leyes que se disputan con mortal violencia su querer. San Agustín no ha cesado de reflexionar sobre esta discordia íntima del albedrío humano, por la que ha podido parecer el hombre ora un ángel caído, ora un monstruo.

Contra los Maniqueos insiste hasta la saciedad en demostrar que esa contradicción interna no es el efecto de dos naturalezas hostiles que se combaten fatalmente, sino un mal moral que ha tenido su comienzo en el hombre y en él debe hallar su reparación « El que la carne apetezca contra el espíritu, el que no resida lo bueno en nuestro cuerpo, el que la ley de nuestros miembros se oponga a la ley de la mente, no proviene de la mezcla de dos naturalezas que constan de principios opuestos, sino de la división de una contra sí misma por razón del pecado » [17]. Su manantial recóndito está en la ambiciosa conversión del corazón hacia sí mismo como al centro de su dominio, o sea en la soberbia, « vicio que nace cuando uno se afianza en sí y se constituye su propio principio de vida. Con ese movimiento se aparta de la Fuente en cuyas aguas solamente se bebe la justicia, o sea la vida buena; y de aquella Luz inmutable, en cuya lumbre se enciende en algún modo el alma racional, para que también ella sea luz participada y creada » [18]. Es el amor de su

---

Corpus enim quod corrumpitur aggravat animam (Sap. 9, 15). Per quod fit etiam saepe un invicte delectet quod non licet. Quam sarcinam prementem et urgentem ideo legem appellat, quia iure supplicii divino iudicio tributa et imposita est ab eo qui praemonuit hominem dicens: *Qua die manducaberitis, morte moriemini* (Gen. 2, 17). Haec lex repugnat legi mentis dicenti: *Non concupisces*; cui condelectatur homo secundum interiorem hominem; et antequam sit quisquam sub gratia, ita repugnat, ut et captivet eum lege peccati, id est sub semetipsa.

[17] *De continentia*, 8, 21: Quod ergo caro concupiscit adversus spiritum, quod non habitat in carne nostra bonum, quod lex in membris nostris repugnat legi mentis, non est duarum naturarum ex contrariis principiis facta commixtio, *sed unius adversus seipsam propter peccati meritum facta divisio.*

[18] *De spir. et litt.*, 7, 11: Haec cogitatio non effert in superbiam; quod vitium oritur, cum sibi quisque praefidit, seque sibi ad vivendum caput fa-

propia excelencia al que se entrega una voluntad buena pero finita, libre pero mudable, el que da comienzo en la existencia humana a la primera rebeldía de la que proviene la primera división entre el espíritu y Dios. « Precede en la voluntad del hombre un apetito del propio poder que lo hace desobediente por soberbia »[19]. Pero un amor que nace de una rebelión mal puede terminar en el goce de un poder no contrastado por otras rebeliones íntimas. « El hombre fue dado a sí mismo, ya que abandonó a Dios complaciéndose en sí mismo: pero no obedeciendo a Dios, no pudo tampoco obedecerse a sí mismo »[20]. En consecuencia, es ineludible sienta dentro de sí la división que convierte su ser en teatro de una dura batalla. « En tí y de tí mismo viene el azote que te flagela; la lucha está entablada contigo mismo. Es así como se toma venganza del rebelde contra Dios: que sea él para sí mismo su guerra, ya que no quiso tener paz con Dios »[21]. Esa división o disgregación íntima se vuelve tanto más aguda cuanto más se enciende la llama perversa en el corazón y cuanto más extiende su imperio la ley de la carne. « Porque como precio de la mortífera voluptad abraza la dulzura que le engaña, y se deleita en obrar aun contra la ley, ya que tanto más parécele agradable cuanto es menos lícita esa dulzura. Pero no puede gozar de esa suavidad como precio de su placer sino en cuanto se ve forzado a servir a la libídine como esclavo vendido. Siéntese en efecto siervo de la pasión que le señorea, quien recibe la prohibición y conoce es justo se le prohiba, y sin embargo lo hace »[22].

---

cit. Quo motu receditur ab illo fonte vitae, cuius solius haustu iustitia bibitur, bona scilicet vita; et ab illo incommutabili lumine, cuius participatione anima rationalis quodam modo accenditur ut sit etiam ipsa factum creatumque lumen.

[19] *De peccatorum meritis et remissione*, II, 19, 33: Extolli quippe in superbiam, propriae voluntatis est hominum, non operis Dei: neque enim ad hoc eos compellit aut adiuvat Deus. *Praecedit ergo in voluntate hominis appetitus quidam propriae potestatis, ut fiat inobediens per superbiam.*

[20] *De civ. Dei*, XIV, 24, 2: Donatus est itaque homo sibi, quia desseruit Deum placendo sibi: et non obediens Deo, non potuit obedire nec sibi.

[21] *Enarrat. in ps.* LXXV, 4: Ut intelligas in te poenam tuam: in te ex teipso est flagellum tuum; sit rixa tua tecum. Sic vindicatur in rebellem adversus Deum, ut ipse sit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo.

Id. in ps. LXX, serm. II, 1: Venit autem hoc de poena peccati, ut homo adversus seipsum divideretur, qui uni subditus esse noluit.

[22] *De div. quaest. ad Simplic.*, I, q. 1a., 7: Quoniam pretium morti-

10. Estas francas confesiones prueban manifiestamente que el fondo real del corazón lejos de aclarar el grande problema ante el que nos había puesto la inteligencia, lo torna más agudo y doloroso. Nada hay en el interior del hombre que pueda ofrecer el medio para la superación de su propio abismo; y en consecuencia es claro que si siguiese ciegamente la trayectoria de su corazón desgarrado por la fuerza arrolladora de las dos grandes pasiones, soberbia y libídine, caería en la más peligrosa desviación. En realidad la distancia que se interpone entre Dios y el hombre está sobre todo allí, en el corazón. Allí están las tiranías secretas que hacen imposible la adhesión total de su espíritu a la Verdad, los lazos que impiden el vuelo libre de su pensamiento hacia la eternidad interior. De allí provienen las misteriosas sombras que lo vuelven ciego precisamente ante la luz que es la más cercana y la más íntima a los ojos de su alma. De allí nacen las rebeliones del espíritu y de la carne que lo precipitan en lagos de sangre y de impureza.

3. Jesucristo, patria y camino del alma

Parece, pues, que en definitiva no podría el hombre abandonarse sino a una de estas dos actitudes: o a la ilusión, o a la desesperación de su soberbia.

Tal sería en efecto el desenlace al que se encaminaría la trama honda de su historia, si no se diese en el decurso de su itinerario un nuevo momento de luz y gracia que lo ilumine y lo conduzca.

Mas ¿ de dónde puede venir ese nuevo toque interior del que depende la verdadera esperanza o la definitiva desesperación ?

No ya ciertamente del esfuerzo que haga para comprender con la agudeza de su genio o de su sentimiento la luz del Ser infi-

---

ferae voluptatis amplectitur dulcedinem illam qua fallitur, et delectatur etiam contra legem facere, cum tanto magis libet, quanto minus licet. Qua suavitate frui non potest quasi pretium conditionis suae, nisi cogatur tamquam emptum mancipium servire libidini. Sentit enim se servum dominantis cupiditatis, qui prohibetur, et se recte prohiberi cognoscit, et tamen facit. Cf. *De natura et gratia,* 55, 65 - 57, 67. — *De nuptiis et concupiscentia,* 5, 6 sq.

nito, sino de la gracia que le sea concedida para fijar sus miradas en la humildad de un Dios. Es así como introduce San Agustín en la introspección del drama interno de nuestra vida, el problema de Aquel que es en toda existencia humana la piedra angular puesta para la ruina o la resurrección de un mundo, el problema del Hombre-Dios. « Si entre el que camina y el término adonde se camina, se da una vía, hay esperanza de llegar; pero si ésta falta o se ignora por dónde ha de caminarse, ¿ qué aprovecha saber adónde se debe ir ? Ahora bien ; la única vía segurísimamente defendida contra todos los errores es que uno mismo sea Dios y hombre : *adonde se camina, Dios ; por donde se camina, hombre* » [23].

11. Este último texto señala admirablemente el punto esencial del problema del hombre respecto del Hombre-Dios.

Lo que necesita el hombre que ha experimentado ya demasiado largamente su impotencia ante el abismo del mal abierto en su vida sobre la tierra, es *la Vía* para superar su atormentadora crisis interior. Sin ella no podría ser eliminada la inconmensurable lejanía que lo aparta de Dios y de sí mismo. En la evolución interna de su espíritu todo converge por necesidad a este punto crucial. Ahora bien ; entre todas las religiones hay una sola que resuelva este problema y devuelva al hombre la esperanza de llegar a su destino eterno: la religión cristiana. Porque ella es la única que posee el « mysterium Dei et hominis », es decir, el misterio de la Verdad que se revela al hombre no sólo como *la Patria eterna* en la que debe ser feliz, sino además como *el Camino* que conduce a ella con infalible certeza.

Este es el aspecto bajo el cual se presenta preferiblemente ante el alma de Agustín el dogma central del Cristianismo, el dogma del Verbo encarnado. « Aquel que quiso darse no sólo como posesión a los que llegan, sino también *como vía* a los que caminan, quiso tomar carne, para que de allí empezasen los que quieren venir... Por ésto dijo: *Yo soy la vía, la verdad y la vida*: ésto

23 *De civ. Dei*, XI, 2: Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit, via media est, spes est perveniendi; si autem desit, aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, *ut idem sit Deus et homo*: *quo itur, Deus; qua itur, homo.*

es, *por mí se viene, a mí se viene, en mí se permanece* » [24]. El dogma del Verbo hecho carne, o sea de *la Verdad-camino,* no solamente descubre la eternidad de Dios infinitamente íntima al hombre pero infinitamente lejana de él; sino que la descubre increíblemente cercana al hombre, baja y humillada como él. Su lenguaje no consiste solamente en la inefable comunicación de su luz a una mente pura como la de los ángeles, sino es el lenguaje que se expresa en signos visibles y adaptados al destierro del hombre. La encarnación es *la misión* de la Luz incorruptible e inmutable en pos del hombre caído « in infima sua » para llamarle, sostenerle, conducirle a su Principio infinito y sumo Bien. « La Verdad cubierta de carne ha venido hasta nosotros y ha sanado por su carne el ojo interior de nuestro corazón, para que más tarde le podamos mirar cara a cara » [25].

Agustín sintetiza con agudeza y claridad las razones por las que en la Verdad encarnada veía resuelto todo el ingente problema que había vivido su alma y que veía desarrollarse en toda vida humana, al escribir : « Las almas de los hombres obcecadas por la concupiscencia y la infidelidad dícense tinieblas. Para curarlas, el Verbo, por el que fueron hechas todas las cosas, *se hizo carne y habitó entre nosotros.* En efecto, nuestra iluminación es una participación del Verbo, es decir de aquella vida que es la luz de los hombres. Mas, por la impureza de los pecados, nos hallábamos absolutamente incapaces de esta participación. Era, pues, necesario que fuésemos purificados. Ahora bien; no había otra purificación para gente pecadora y soberbia que la sangre del justo y la humildad de Dios: de modo que para contemplar a Dios, cosa que no somos por naturaleza, fuésemos purificados por Aquel que se hizo lo que somos por naturaleza y lo que no somos por el pecado: Dios hecho *hombre justo,* intercedió ante Dios por el hombre pe-

---

24 *De doctrina christ.*, I, 34, 38: Ille quippe qui non solum pervenientibus possessionem, sed etiam viam praebere se voluit venientibus ad principium viarum, voluit carnem assumere...; ut inde inciperent qui vellent venire... Sic enim ait, *Ego sum via veritas et vita* (Jo. 14, 6); hoc est, *per me pervenitur, ad me pervenitur, in me manetur.*

25 *Enarrat. in ps.* LVI, 17: Veritas carne operta venit ad nos, et sanavit per carnem suam oculum interiorem cordis nostri, ut eam postea facie ad faciem videre possimus (1 Cor. 13, 12).

cador. Porque no es compaginable el pecador con el justo, pero sí el hombre con el hombre. Añadiéndonos, pues, la semejanza de su humanidad, quitónos la desemejanza de nuestra iniquidad: y hecho partícipe de nuestra mortalidad, nos hizo partícipes de su divinidad »[26].

12. La razón, pues, por la que la encarnación se presenta en la historia del hombre como la Luz mediadora que tiende un camino de vida sobre el abismo que dividía al hombre de sí mismo y de Dios, está en el hécho de que el Verbo viene a ser simultáneamente para nuestras almas *Verdad y Via.* Desde el momento en el que el Verbo se manifiesta al hombre no solamente como Luz espiritual inmutable sino como Verdad encarnada, éste no es ya solamente el peregrino que mira en lontananza infranqueable su Patria; es el *civis* que ingresa en el camino de la vida: una inmensa transformación restauradora se inicia en la trama interna de su existencia; una vida espiritual absolutamente ignorada de las antiguas escuelas filosóficas empieza a brotar como agua viva del fondo del corazón. « ¿Cuál es esa agua, cuyo manantial mana de la pura vena de la verdad? ¿Qué otra es sino la que enseña a *confesar* a Dios?... Esta agua de la confesión de los pecados, de la humillación del corazón, de la vida saludable que se abaja, que en nada presume de sí, que nada atribuye soberbiamente a su dominio: esta agua no se halla en ninguno de los libros extraños; no en los epicúreos, no en los estoicos, no en los maniqueos, no en los

---

26 *De Trinit.*, IV, 2, 4: Tenebrae autem sunt stultae mentes hominum, prava cupiditate atque infidelitate caecatae. Has ut curaret atque sanaret *Verbum,* per quod facta sunt omnia, caro factum est et habitavit in nobis (Jo. 1, 1-14). Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est illius scilicet vitae quae lux est hominum. Huic autem participationi prorsus inhabiles et minus idonei eramus, propter inmunditiam peccatorum. Mundandi ergo eramus. Porro iniquorum et superborum una mundatio est sanguis iusti, et humilitas Dei: ut ad contemplandum Deum quod natura non sumus, per eum mundaremur factum quod natura sumus, et quod peccato non sumus. Deus enim natura non sumus: homines natura sumus, iusti peccato non sumus. Deus itaque factus homo iustus, intercessit Deo pro homine peccatore. Non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo. Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae, abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae: et factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae.

platónicos. Aun allí donde se encuentran excelentes preceptos morales y disciplinares, no se encuentra sin embargo esta humildad. La vía de la humildad no procede de otra parte: viene de Cristo»[27].

He aquí puesta en plena luz la nota esencial que distingue el Cristianismo de toda otra religión. La contemplación del Verbo, Luz interior, ha podido ser la meta de la más noble de las aspiraciones del espíritu y ha podido ser alcanzada en diversas escuelas filosófico-religiosas; pero la revelación del *Verbo-camino* ha sido anunciada al hombre no por el orgullo del pensamiento y de la ciencia sino por la humildad del Evangelio. El conocimiento de esta vía constituye la esencia del espiritualismo cristiano. Ingresando en ella halla el hombre la solución de la «magna quaestio» que pusiera su espíritu en el punto culminante de su crisis espiritual. Caminando por ella puede el hombre empezar en el tiempo la restauración interna de sí mismo que la haga digno de su destino eterno, puede franquear el abismo abierto en su voluntad por la violencia de un amor perverso, puede purificar su mente entenebrecida; porque la Verdad ha descendido hasta él y se ha interpuesto como camino de gracia y luz entre su corazón y Dios. Entre el tiempo y la eternidad, entre la vida informe e inquieta y la vida eternamente feliz, entre el corazón injusto y Dios, Jesucristo presenta la única *senda verdadera*. Por lo mismo, la hora crucial y suprema en la vida de un hombre será aquella en que oiga su divina invitación: «*No quieras desfallecer en la vía estrecha; yo pasé primero, yo soy la vía, yo conduzco, en mí conduzco, hacia mí llevo*»[28].

---

[27] *Enarrat. in ps.* XXXI, En. II, 18: Quae est illa aqua, illa vera quae manat de intimo fonte purae venae veritatis? Quae illa aqua est, fratres, nisi quae docet confiteri Domino? ... Haec aqua confessionis peccatorum, haec aqua humiliationis cordis, haec aqua vitae salutaris, abiicientis se, nihil de se praesumentis, nihil suae potentiae superbe tribuentis. Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in epicureis, non in stoicis, non in manicheis, non in platonicis. Ubicumque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen ista non invenitur. Via humilitatis huius aliunde manat: a Christo venit.

[28] *Enarrat. in ps.*, LXX, serm. I, 9: Adesto, o Domine Jesu, qui mihi dicas, *Noli deficere in via angusta; ego prior transii, ego sum via, ego duco, in me duco, ad me perduco.*

CAPITULO VIII.

La gracia y los dos amores

1. El momento, pues, de la manifestación del Verbo o Sabiduría eterna como *camino* del alma es, en las perspectivas trascendentes en las que se coloca San Agustín, el momento de la suprema esperanza en esta historia interna del espíritu que intentamos descifrar. Pudiera, por tanto, parecer lo más puesto en razón que una vez que en las profundidades del mundo interior se ha llegado a entrever con certeza este camino divino, se ingrese en él con todo el anhelo de quien busca la luz que es su más íntima vida.

Pero no hay que olvidar que si la existencia humana lleva entrañado en su seno un conflicto íntimo, éste nunca se revela tan violento como al hallarse *frente a la Vía que es esencialmente la misma Verdad.*

Ingresar en ella equivale a trasformarse en lo interior. Pero esta trasformación no puede verificarse en el hombre como en un sér inerte, sin vida, sin alma y sin voluntad. El hombre es lo que ama. Se acerca a Dios o se aleja de El, según la semejanza o desemejanza que el amor imprime en su espíritu. El hombre es un abismo sobre todo en *su querer.* Su mundo interior es un mundo que sin duda no tiene sentido sino en orden a una sola eterna Verdad; pero es también un mundo disperso en el tiempo. La revelación cristiana señala sí la vía que tiende su ruta de luz sobre ese abismo de sombras, pero excluye absolutamente la posibilidad de cualquiera otra senda. El Verbo hecho Hombre es un camino *único,* que es preciso seguir o abandonar con toda el alma.

Es verdad por tanto que el Cristianismo muestra al hombre la suprema esperanza, pero pone juntamente su espíritu ante la encrucijada de la vida y de la muerte en el más hondo de los sentidos. La Verdad encarnada es una vía divina que pasa tocando el fondo de los corazones, pero que no es por todos amada ni es por todos seguida. Jesucristo es un camino que cruza por el mundo interior de las almas para la resurrección de los que le siguen o

la ruina de los que le abandonan. Frente a El vuelve a aparecer más insondable que nunca el antagonismo de los dos amores, el enigma de las atracciones divinas y de las rebeldías humanas.

Porque no es posible que el hombre siga este Camino único sino confiando a El toda la vida; pero ésto a su vez no es posible sin que muera uno de los dos amores que se entrelazan y combaten en su corazón. Es preciso, pues, que se entable dentro del hombre la suprema e íntima lucha por la verdadera libertad, la que ha de romper y deshacer el velo que entenebrece el espíritu y *el peso* que arrastra el corazón hacia la tierra. Mas, ¿en dónde hallará el hombre la fuerza que le otorgue tal victoria? La respuesta ardientemente meditada y defendida por San Agustín es ésta: proviene toda de *la gracia*. ¿Cómo actúa ese don celeste y divino? Vamos a verlo en algunos pasajes que guardan estrecha relación con las experiencias íntimas del Santo Doctor.

1. Ingreso en la Verdad, Vía redentora del hombre.

2. Ya el principio mismo de la restauración del corazón, o sea la primera adhesión del espíritu a la fe, encierra todo un misterio.

« Puestos ante el hombre el fuego y el agua, escribe San Agustín, extiende sin duda la mano adonde quiere; *pero es más profundo e íntimo Aquel que llama más hondamente que cuanto puede alcanzar ningún pensamiento humano;* ya que el principio de la restauración del corazón es la fe »[1].

Para ingresar en la Vía divina y caminar por ella hasta la Patria celeste, no basta que el hombre la reconozca en una intuición honda de su espíritu; es absolutamente necesario que preceda el *llamamiento* o *vocación* de esa Verdad invisible que puede penetrar en su corazón más profundamente que todo pensamiento humano. San Agustín, concentrando su mirada en esa secretísima invitación qua actúa en el más íntimo seno de la voluntad y sin destruír su libre albedrío la dispone, endereza y transforma, escri-

---

[1] *De perfectione iustitiae hominis*, 19, 41: Positis ante hominem igne et aqua, quo vult quidem porrigit manum, *sed altior est qui vocat altius quam omnis humana cogitatio*: *quandoquidem initium corrigendi cor fides est,* sicut scriptum est, *Venies, et pertransies ab initio fidei.* (Cant. IV, sec. LXX).

be: « Allí no es posible oír, aprender y no venir; sino como dice la Verdad: Todo el que oyó del Padre y aprendió, viene a mí. Sumamente apartada de los sentidos de la carne está esta escuela en la que el Padre deja oír su voz y enseña que se venga al Hijo. Allí está también el Hijo, porque El es el Verbo por quien enseña de este modo, no dirigiéndose a los oídos del cuerpo sino a los del corazón. Allí está juntamente el Espíritu del Padre y del Hijo, pues sería falso que El no enseñe también o enseñe separadamente: porque son inseparables, como sabemos, estas obras de la Trinidad. Y El es ciertamente el Espíritu Santo de quien dice el Apóstol, *que tenemos el mismo Espíritu de fe* (2 Cor. 4, 13). Pero la razón por la que se atribuye al Padre esta enseñanza es porque de El nace el Unigénito y de El procede el Espíritu Santo: doctrina de la que sería largo el discutir aquí ... Digo, pues, que está muy alejada de los sentidos de la carne esta escuela en la que Dios deja oír su voz y enseña. Vemos que muchos vienen al Hijo, porque vemos que muchos creen en Cristo: pero dónde y cómo oyeron del Padre, no lo vemos. *Es por demás secreta esta gracia;* ¿pero quién dudará de que sea gracia? Decimos, pues, que esta gracia, otorgada ocultamente a los corazones humanos, no es rechazada por ningún duro corazón. Porque es otorgada precisamente para ésto, para que se deshaga la dureza del corazón. Por tanto cuando el Padre deja oír su voz internamente y enseña que se venga al Hijo, quita el corazón de piedra y da el corazón de carne, como lo prometió en la predicción del profeta ». (Ezech. 11, 19)[2].

---

[2] *De praedestinatione sanctorum,* 8, 13: Neque enim ullus audivit et didicit et non venit: sed *omnis,* ut ait Veritas, *qui audivit a Patre et didicit, venit.* Valde remota est a sensibus carnis haec schola, in qua Pater auditur et docet, ut veniatur ad Filium. Ibi est et ipse Filius, quia ipse est Verbum eius, per quod sic docet; nec agit hoc cum carnis aure sed cordis. Simul ibi est et Spiritus Patris et Filii; neque enim ipse non docet, aut separatim docet; inseparabilia quippe didicimus esse opera Trinitatis. Et ipse est utique Spiritus Sanctus de quo Apostolus dicit, *Habentes autem eundem Spiritum fidei* (2 Cor. 4, 13). Sed ideo Patri hoc potissimum est attributum, quia de ipso est genitus Unigenitus, et de ipso procedit Spiritus sanctus: unde longum est enucleatius disputare... Valde, inquam, remota est a sensibus carnis haec schola, in qua Deus auditur et docet. Multos venire videmus ad Filium, quia multos credere videmus in Christum: sed ubi et quomodo a Patre audierint hoc et didicerint, non videmus. *Nimium*

En el fondo, pues, del hombre que por la fe ingresa en Cristo tiene lugar un íntimo llamamiento, una secreta iluminación que disipa las sombras y ablanda la dureza de su corazón. En virtud de esa enseñanza del todo oculta a los sentidos de la carne, déjase sentir en él la *atracción* divina que lo pone en la Vía redentora. « *Nadie puede venir a mí si el Padre que me envió no lo trajere.* Al pronunciar ésto dio a entender que lo decía por los que creen y los que no creen ... *Porque aquel es traído a Cristo, a quien es dado el creer en Cristo.* Se concede, pues, el poder ser hijos de Dios a los que creen en él, cuando se les concede ésto mismo, *el creer* » [3]. De esa atracción proviene toda esa insondable y maravillosa operación que previene los pasos del hombre, prepara su corazón y lo trae finalmente a la ruta de la fe; « y sin embargo, nadie viene a no ser que quiera; pues quien viene, *es traído por modos admirables* hasta que quiera venir por Aquel que sabe obrar internamente en los mismos corazones de los hombres, y no de suerte que los hombres crean sin querer, cosa que no es posible, sino para que pasen del no querer al querer » [4].

3. Este pasaje señala con claridad la relación entre los primeros pasos de la voluntad y la acción interna de la gracia. La fe es un acto de la voluntad libre; no es posible abrazarla en fuerza de una coacción o de una violencia, ya que la adhesión a ella no puede darse sino cuando el hombre se decida a seguirla. Y sin embargo, nadie viene a Cristo si no le trajere el poder sobrenatural de la gracia. San Agustín explica cómo se ejerza esa divina

---

gratia ista secreta est: gratiam vero esse quis ambigat? Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur. Ideo quippe tribuitur ut cordis duritia primitus auferatur. Quando ergo Pater intus auditur et docet, ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum, et dat cor carneum sicut propheta praedicante promissit.

[3] *Contra duas epistolas pelagianorum*, I, 3, 6: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui missit me, traxerit eum.* Et hoc propter credentes et non credentes se dixisse manifestavit... Ille quippe trahitur ad Christum, cui datur ut credat in Christum. Datur ergo potestas ut filii Dei fiant, qui credunt in eum, cum hoc ipsum datur ut credant in eum.

[4] *Id.*, I, 19, 37: Et tamen nemo venit nisi velit. *Trahitur ergo miris modis ut velit,* ab illo qui novit intus in ipsis hominum cordibus operari, non ut homines, quod fieri non potest, nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.

atracción de suerte que venga el hombre a *su Camino* no por una necesidad ciega sino por su libre voluntad prendada de la suave luz de la verdad. «No pienses que eres traído contra tu querer: pues lo que trae al alma es el amor. Ni debemos temer que hombres habituados a la crítica de las palabras, pero cuyas almas están lejos de comprender las cosas más altamente divinas, nos reprendan tal vez en esta palabra evangélica de las santas Escrituras y nos digan: ¿cómo creo por mi voluntad si soy traído? Yo respondo: poco es decir, eres traído por la voluntad; lo eres también por el gusto. ¿Qué cosa es ser traído por el gusto? *Deléitate en el Señor y te dará lo que pide tu corazón* (Ps. 36, 4). Hay un cierto placer del corazón al que es dulce aquel pan celeste. Si fue permitido al poeta decir:

trahit sua quemque voluptas (Virg. Eclog. 2);

no la necesidad sino el placer; no la obligación sino el gusto; ¡con cuánta mayor razón debemos decir que es traído a Cristo el hombre que se deleita con la verdad, que se deleita con la felicidad, que se deleita con la justicia, que se deleita con la vida sempiterna, todo lo cual es Cristo? ¿Tienen acaso los sentidos del cuerpo sus placeres, y el alma carece de los suyos? Si el alma no los tiene, ¿por qué se dice: *los hijos de los hombres esperarán bajo la sombra de sus alas, serán inebriados de la abundancia de tu casa y los saciará el torrente de tus delicias, porque en tí está la fuente de la vida y en tu luz veremos la luz?* (Ps. 35, 8-10) Dame al que ama, y comprende lo que digo; dame al que desea, al que tiene hambre, al que se siente peregrino y sediento en este desierto, al que suspira por la fuente de la Patria eterna: dame a quien sea tal, y sabe lo que digo»[5].

---

[5] *In Joan. Evang.*, Tr. XXVI, 4: Inde et hic si advertis, *Nemo venit ad me, nisi quem Pater atraxerit.* Noli te cogitare invitum trahi: trahitur animus et amore. Nec timere debemus ne ab hominibus qui verba perpendunt, et a rebus maxime divinis intelligendis longe remoti sunt, in hoc scripturarum sacrarum evangelico verbo, forsitan reprehendamur, et dicatur nobis, Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui* (Ps. 36, 4). Est quaedam voluptas cordis cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si poetae dicere licuit, «trahit sua quemque voluptas» (Virg. Eclog. 2); non necessitas, sed vo-

La atracción, pues, que lleva el espíritu del hombre a creer en Cristo es la de *la Verdad*: atracción tanto más eficaz que cualquier otro placer, cuanto que proviene de la fuente de la Patria eterna y brinda el deleite casto y luminoso de las cosas sobrenaturales. «Si atraen estas cosas que entre delicadezas y placeres terrestres se manifiestan a los amantes, porque es verdad que, *trahit sua quemque voluptas*, ¿no atraerá Cristo revelado por el Padre? ¿Qué hay que desee el alma más fuertemente que la Verdad? ¿Hacia qué cosa debe dirigir toda la avidez de su deseo, por qué debe ansiar tener sano el paladar que escancia las cosas verdaderas, sino para alimentarse y apagar la sed en la sabiduría, la justicia, la verdad, la eternidad?» [6].

Bellamente dice S. Agustín que ningún placer es comparable al que siente el corazón cuando por vez primera entra en contacto con Cristo, Verdad y Camino, y empieza a arder en él la llama de la fe. Y sin embargo, ¡cuántos pasan frente a esta Vía divina sin llegar nunca a dar el primer paso que abriría a sus almas los umbrales de un mundo nuevo! Es que en realidad, aun cuando Ella quiera salvar a todos y en todos deje oír su invitación inefable-

---

luptas; non obligatio, sed delectatio; quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? An vero habet corporis sensus voluptates suas, et animus desseritur a voluptatibus suis? Si animus non habet voluptates suas, unde dicitur, *Filii autem hominum, sub tegmine alarum tuarum sperabunt: inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos; quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen?* (Ps. 35, 8-10). Da amantem et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitientem, et fontem aeternae Patriae suspirantem: da talem, et scit quid dicam. Si autem frigido loquor, nescit quid loquor.

[6] *Id.*, Tr. XXVI, 5: Ista revelatio, ipsa est atractio. Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam. Nuces puero demonstrantur, et trahitur: et quo currit trahitur, amando trahitur, sine laesione corporis trahitur, cordis vinculo trahitur. Si ergo ista quae inter delicias et voluptates terrenas revelantur amantibus, trahunt: quoniam verum est, «trahit sua quemque voluptas», non trahit revelatus Christus a Patre? Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? Quo avidas fauces habere debet, unde optare ut sanum sit intus palatum vera iudicandi, nisi ut manducet et bibat sapientiam, iustitiam, veritatem, aeternitatem?

mente secreta, no en todos halla la misma acogida ni la misma premurosa fidelidad. En el mundo interior la Verdad encarnada es una vía de luz que cruza revelando el fondo de los corazones, y separando el bien del mal.

4. Es por tanto un impenetrable misterio de acogida o de rechazo el que se verifica en el momento en el que el hombre *entra en Cristo,* o pasa de largo ante este camino de vida sin haber sentido deshacerse frente a El el enigma de la oscuridad y dureza de su corazón. Quien llega a dar el grande paso no puede gloriarse de ningún mérito suyo, porque jamás habría llegado allí si no hubiese sido prevenido por el Amor que no abandona aun siendo abandonado. « El espíritu de la gracia hace que tengamos la fe y que por la fe impetremos por medio de la oración el poder cumplir lo que se nos manda ... Si la fe dependiese solamente de la libertad y no la diese Dios, ¿a qué fin oramos por aquellos que no quieren creer, pidiendo que crean? Sería una acción absolutamente vana, si no creyéramos rectísimamente que Dios omnipotente puede convertir y hacer que crean aun las voluntades perversas y contrarias a la fe. Se da *un toque* en el libre albedrío del hombre cuando se le dice: *si hoy oyereis su voz, no queráis endurecer vuestro corazón* (Ps. 94, 8). Pero si no pudiera Dios quitar aun la dureza del corazón, no diría por el profeta: *les quitaré el corazón de piedra, y les daré un corazón de carne.* Que fuese ésto profetizado del Nuevo Testamento, lo enseña el Apóstol al decir: *Mi carta sois vosotros, escrita no con tinta, sino con el espíritu del Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de un corazón de carne* (2 Cor. 3, 2) [7].

---

[7] *De gratia et libero arbitrio,* 14, 29: Nam si fides liberi est tantummodo arbitrii, nec datur a Deo, propter quid pro eis qui nolunt credere, oramus ut credant? Quod prorsus faceremus inaniter, nisi rectissime crederemus, etiam perversas et fidei contrarias voluntates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere. *Liberum quidem hominis arbitrium pulsatur,* ubi dicitur: *Hodie si vocem eius audieritis, nolite obdurare corda vestra* (Ps. 94, 8). Sed nisi posset Deus etiam duritiem cordis auferre, non diceret per prophetam: *Auferam ab eis cor lapideum, et dabo eis cor carneum.* Quod de novo Testamento fuisse praedictum, satis Apostolus ostendit ubi ait: *Epistola nostra vos estis, scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi; non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.*

Pasa, pues, por el interior de los hombres un toque de luz divina capaz de convertir a la fe las más contrarias voluntades, capaz de deshacer la dureza de los más recios corazones, capaz de iluminar las sombras más densas: mas, ¡no todos se rinden a su acción divinamente misteriosa! Si hay corazones de piedra a los que ella transforma y vivifica con irresistible poder, hay otros que permanecen portentosamente duros e impenetrables a su celeste influencia. Nada tan insondable en el abismo de los corazones humanos puestos frente a la Vía redentora, cuanto esta secreta discriminación por la que «ninguno es forzado a ir contra su voluntad al bien o al mal, sino que, dejándolo Dios, por sus méritos va al mal, y ayudándole Dios, sin méritos suyos se convierte al bien»[18]. Para ingresar en Cristo con toda el alma es preciso que el corazón quede libre del duro «peso» del amor que lo arrastra al abismo del orgullo y de las pasiones de los sentidos; mas esta libertad no la obtiene sino aquel a quien cupiere la suerte de sentir dentro de sí la acción de esa «mano celeste» que convierte el corazón de piedra en corazón de carne. Por ésto será siempre un misterio que ante una misma luz y una misma palabra venida de lo alto haya quienes abran plenamente el corazón a la fe y quienes permanezcan marmóreamente rígidos en la incredulidad.

2. La ley del nuevo camino.

5. Mas no basta ingresar en la Vía divina; es preciso caminar por ella.

Caminar en Cristo es seguir en la conducta de la vida una nueva ley opuesta a la ley que impera en los miembros, es vivir no según *la letra* sino según *el espíritu*, es transformarse en miembro de una ciudad *sobrenatural* opuesta a la ciudad *mundana*. Al ingresar en la ruta de la fe se abre ante el espíritu del hombre un itinerario que es al mismo tiempo una palestra que pondrá de nuevo en evidencia su contraste de pequeñez y de grandeza, de nada y de infinitud.

---

[8] *Contra duas epist. pelag.*, I, 18, 36: Nec ex Dei potentia vel in malum vel in bonum aliquem cogi; sed Deo desserente pro meritis ire in malum, et Deo adiuvante sine meritis converti ad bonum.

Cf. *De correptione et gratia*, 2, 3 et sq.

Como al tratar de la venida del hombre a la fe, así también cuando se trata de su perseverancia en el nuevo camino, el más grande y peligroso error consistiría en imaginar que la meta puede ser obtenida por el esfuerzo de la voluntad, que la pureza y la justicia pueden ser fruto de ese esfuerzo, que las buenas acciones pueden provenir sin más del corazón. A una visión del hombre que tiende a imprimirle la persuasión de la plena suficiencia de sí mismo, San Agustín opone diametralmente este principio: « en ésto consiste toda la grande ciencia del hombre, en que sepa que por sí mismo es nada, y que todo lo que es, lo es por Dios y para Dios » [19].

No hay idea que venga expresada con más insistencia en la Teología de San Agustín como ésta de la necesidad que tiene el hombre de convencerse de su total incapacidad en orden a la regeneración moral de sí mismo. Su espíritu no solamente no llegaría nunca a la vía de la fe si la gracia no le hubiese prevenido, llamado y traído con sus toques divinos; sino además se hallaría del todo incapaz de *caminar* por ella, si esa misma gracia no le acompañase en cada uno de sus pasos como luz que alumbra la senda de la justicia y amor que mueve la voluntad para recorrerla sin desfallecer. Si ella faltase, el hombre se desviaría irremediablemente o se sentiría agobiado de cansancio y de impotencia.

Son innumerables los pasajes en los que el Santo Doctor expone esta doctrina predilecta. Bástenos citar algunos que se dirigen más íntimamente a la conciencia de quien ha experimentado las luchas de la conversión. « En tu misma primera conversión aprendiste que no poseías la justicia sino que precedió en tí la iniquidad, de suerte que expulsada ésta viniese en su lugar la caridad; y renovado en un hombre nuevo con la esperanza solamente, no aún con la realidad, aprendiste que nada bueno había precedido en tí, y que habías sido convertido a Dios *por gracia de Dios*. ¿Quizás desde que te convertiste tienes ya algo tuyo, y crees poder presumir de tus fuerzas? Como suelen decir los hombres: — déja-

---

[19] *Enarrat. in ps.*, LXX, serm. I, 1: Haec est ergo tota scientia magna, hominem scire quia ipse per se nihil est; et quoniam quidquid est, a Deo est, et propter Deum est.

Cf. *De agone christiano*, 10, 11 et sq.

me ya; era necesario que me mostraras el camino; basta, yo caminaré. Y aquel que te lo muestra: - ¿no quieres que te sirva de guía? Y tú, si sientes de tí soberbiamente: — de ningún modo; basta; yo continuaré solo. ¡Se te abandona! Y por tu flaqueza te desvías nuevamente. Tu bien pedía que te condujese el mismo que antes te puso en la senda. Si él no te guía, andarás de nuevo errante; díle pues: *condúceme Señor, en tu vía y andaré en tu verdad* » [10].

No basta por tanto que el hombre posea el don de la libertad para que se encuentre capaz de mantenerse en la vía de la justicia. « Ya tú recibido el libre albedrío te sientes capaz de caminar: mas no quieras presumir de tí; si te abandonare, desfallecerás en la misma vía, caerás, te desviarás, te detendrás. Díle pues: me diste una voluntad libre, pero sin tí nada vale mi esfuerzo » [11]. Ni basta tampoco que se hayan dado los primeros pasos en la senda del bien para que pueda el hombre sentirse seguro de sí mismo. « Comienzas a estar en la fe por indulgencia; ya esa fe hecha esperanza y amor empieza a obrar bien: pero tampoco entonces te glories y exaltes: acuérdate por quién fuiste puesto en el camino; acuérdate que aun con pies sanos y veloces errabas » [12].

---

[10] *Enarrat. in ps.*, LXX, 3: In ipsa enim prima conversione tua didicisti quod ante conversionem iustus non fuisti, sed praecessit iniquitas, ut expulsa iniquitate succederet charitas; et renovatus in novum hominem spe dumtaxat, nondum re, didicisti quod nihil tui boni praecesserat, et gratia Dei conversus est ad Deum. Iam forte ex quo conversus es, habebis aliquid tuum, et de viribus tuis praesumere debes? Quemadmodum solent homines dicere: Iam dimitte; opus erat ut viam ostenderes, sufficit, ambulabo viam. Et ille qui tibi viam ostendit: Ne forte vis ut deducam te? Tu autem si superbis: Absit, sufficit, ámbulabo viam. Dimitteris, et per infirmitatem iterum aberrabis. Bonum erat tibi ut deduceret te, qui prius in via collocavit te. Caeterum nisi et ipse ducat, rursus errabis: dic illi ergo, *Deduc me, Domine, in via tua, et ambulabo in veritate tua.* (Ps. 85, 11).

[11] *Id.*, XXVI, 17: Iam tu accepto libero arbitrio, quasi praesumis unde ambules: noli de te praesumere; si te dereliquerit in ipsa via deficies, cades, aberrabis, remanebis. Dic ergo illi: voluntatem quidem liberam mihi dedisti, sed sine te nihil est mihi conatus meus.

[12] *Id.*, XXXI, 7: Incipis ergo esse in fide per indulgentiam; iam fides illa assumpta spe et dilectione incipit bene operari: sed nec tunc glorieris et extollas te: memento a quo in via positus sis; memento quia et sanis pedibus et velocibus errabas.

Para que pueda el hombre seguir fielmente la senda de la justicia y mantenerse en ella sin desfallecer, es preciso le sostenga constantemente no el vigor de su voluntad, siempre deleznable y frágil, sino la virtud divinamente poderosa de la gracia. «Estabas por decir: ésto lo puede mi voluntad, ésto lo puede mi libre albedrío. ¿Qué voluntad? ¿Qué libre albedrío? Si el Espíritu de Dios no sostuviere, caes: si Él no levantare, yaces por tierra» [13]. La razón de la necesidad de este sostén sobrenatural está en que el cambio profundo que supone la nueva ruta no puede verificarse sino en virtud de una acción capaz de penetrar en el fondo más secreto del alma. Es menester que nazca en ésta un nuevo amor que, elevándola y transformándola, le haga encontrar su fruición en el anhelo de la Verdad eterna a la que aspira en su camino de fe. Porque, en definitiva, en el hombre y en el cristiano todo depende del amor y el secreto para su regeneración verdadera no está en suprimirlo sino en dirigirlo a su verdadera Meta divina. «¿Qué es lo que en cualquier hombre produce aun lo malo sino el amor? Los crímenes, los adulterios, los delitos, los homicidios, todas las lujurias, ¿no es el amor el que las causa? Purifica, pues, tu amor: el agua que corría hacia el muladar, dirígela al huerto: los ímpetus que tu amor tenía hacia el mundo, los tenga al Artífice del mundo... Ama; pero mira qué amas. El amor de Dios, el amor del prójimo, se llama *caridad*; el amor del mundo, el amor de este siglo, se llama *concupiscencia*. Refrénese la concupiscencia, excítese la caridad» [14].

Del ardor de esta nueva llama celeste depende la constancia, la celeridad, la suavidad con la que el hombre camine por su Vía

[13] *Sermo CLVI*, 10: Dicturus enim eras: hoc potest voluntas mea, hoc potest liberum arbitrium meum. Quae voluntas? Quod liberum arbitrium? Nisi ille regat, cadis: nisi ille erigat, iaces.

[14] *Enarrat. in ps.*, XXXI, 5: Quid enim de quoquam homine etiam in malo operatur nisi dilectio? Da mihi vacantem amorem et nihil operantem. Flagitia, adulteria, facinora, homicidia, luxurias omnes, nonne amor operatur? Purga ergo amorem tuum: aquam fluentem in cloacam converte ad hortum: quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num vobis dicitur: Nihil ametis? Absit. Pigri, mortui, detestandi, miseri eritis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis, videte. Amor Dei, amor proximi, charitas dicitur: amor mundi, amor hius saeculi, cupiditas dicitur. Cupiditas refrenetur, charitas excitetur.

redentora. Sin su fuerza no es posible trasponer los confines de lo terreno y lo mundano hacia la eternidad interior, sin su acción no es posible la regeneración de la vida del espíritu, sin su casto deleite no es posible la victoria contra los deleites del pecado. Pero es en todos sentidos evidente que el amor que infunde simultáneamente fuerza, luz y pureza no es fruto de una voluntad recta, sino don divino. « El bien vivir es don divino: no sólo porque dio Dios al hombre el libre albedrío, sin el cual no se vive ni bien ni mal; ni solamente porque le dio el precepto, por el que enseña cómo se debe vivir; sino porque por el Espíritu Santo difundió la caridad en los corazones de aquellos que conoció previamente para predestinarlos, los predestinó para llamarlos, los llamó para justificarlos, los justificó para glorificarlos » [15].

6. San Agustín ha intuído clarísimamente que defender *esta supremacía de la caridad* era defender la piedra angular de la restauración cristiana del hombre. La línea de ideas que le conduce a ese pensamiento central se deduce manifiestamente de cuanto queda expuesto hasta aquí.

El camino que con tanta inquietud ha buscado el alma humana en tantos sistemas filosófico-religiosos no es otro que el Verbo-Luz, no como Verdad idéntica en su naturaleza divina al Padre y al Espíritu inmutable, sino como Verdad *enviada* a nuestro mundo humano, como Dios hecho hombre. Ingresa el hombre en esta Vía divina porque la misma Verdad le elige, le llama, excita su corazón, alumbra su pensamiento, le inspira la voluntad *de creer*. Así empieza su restauración sobrenatural. Al hacerse carne, el Verbo inmutable « *vino a nosotros con la palabra de la gracia, con el ósculo de la gracia* » [16]. A la luz de esa palabra nueva que le guía como antorcha luminosa entre las densas oscuridades de su mundo, debe el

---

15 *De spir. et litt.*, 5, 7: Quod cum ostendero, profecto manifestius apparebit bene vivere donum esse divinum: non tantum quia homini Deus dedit liberum arbitrium, sine quo nec male nec bene vivitur; nec tantum quia praeceptum dedit, quo doceat quemadmodum sit vivendum: sed quia per Spiritum sanctum diffundit charitatem in cordibus eorum quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit ut vocaret, vocavit ut iustificaret, iustificavit ut glorificaret. (Rom. 7, 29-30).

16 *Enarrat. in ps.* XLIV, 7: Venit nobis cum verbo gratiae, cum osculo gratiae, Quid ista gratia dulcius?

hombre caminar por el Verbo hecho hombre al Verbo igual al Padre en su sustancia eterna, una e inmutable, para *permanecer* en El: *per me pervenitur, ad me pervenitur, in me manetur* [17]. Pero este viaje no es solamente una ascensión intelectual, un vuelo del pensamiento en alas de un nuevo saber, sino una donación total de sí mismo a aquel que por ser Vía divina es también *Vía única.* Esto supone una sobrehumana transformación de lo que más vale en el hombre, *el corazón*: supone renuncias dolorosas, desprendimientos supremos, desgarramientos internos para cuya aceptación se necesitan las más grandes fuerzas morales. Por ésto la restauración verdadera del espíritu no puede verificarse sino en virtud de un poder capaz de penetrar en el fondo más secreto de la voluntad; porque en definitiva es por allí por donde cruza el camino de la vida o de la muerte: *iter tuum voluntas tua est* [18]. Es menester que nazca allí un nuevo amor que transformándola y elevándola le sostenga en su dura lucha interior. « Decimos por tanto que la voluntad humana es divinamente auxiliada para que cumpla la justicia, de tal modo que además de ser creado el hombre con el libre albedrío y además de la doctrina con la que se le enseña cómo deba vivir, reciba el Espíritu Santo por cuya operación nazca en el alma el gusto y el amor de aquel sumo e inmutable bien que es Dios, aun mientras camina por la fe, no por la clara visión: de modo que con estas como arras otorgadas por gratúita munificencia arda en deseos de adherirse al Creador y se inflame en anhelos de acercarse a la participación de aquella verdadera luz » [19].

A estas arras divinas se debe atribuír todo el valor de esa íntima transformación. El hombre quedaría irremediablemente sumergido en las degradaciones de su libertad orgullosa, si no le fuese

---

[17] *Enarrat. in ps.*, XXVI, 17.

[18] *Enarrat in ps.*, LXXXV, 6.

[19] *De spiritu et littera*, 3, 5: Nos autem dicimus humanam voluntatem sic divinitus adiuvari ad faciendam iustitiam, ut praeter quod creatus est homo cum libero arbitrio voluntatis praeterque doctrinam qua ei praecipitur quemadmodum vivere debeat, accipiat Spiritum sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est, etiam nunc cum adhuc per fidem ambulatur, nondum per speciem (2 Cor. 5, 7): ut hac sibi velut arrha data gratuiti muneris inardescat inhaerere Creatori, atque inflammetur accedere ad participationem illius veri luminis; ut ex illo ei bene sit, a quo habet ut sit.

descubierta la vía de la verdad. Por lo mismo es necesario que, libre de todo engaño, vea adónde debe elevarse y qué es lo que debe hacer; es preciso que en la *ciencia de la vida* no se le oculte el verdadero bien y la genuina virtud; porque si ignorase su camino, la fuerza de su amor y el orgullo de su libre albedrío no le servirían sino para descarriarse con mayor violencia y sumergirse más hondamente en el pecado. Pero tampoco basta que su pensamiento conozca de lejos el camino y vea teóricamente el bien que debe abrazar y cumplir; porque si éste no atrae y gusta, no es posible la victoria contra el deleite de la vía trillada por una carne rebelde y un espíritu orgulloso. « Los hombres no tienen voluntad de cumplir lo que es justo, o porque se ignora si es o no justo, o porque no gusta. Porque con tanto mayor vehemencia queremos una cosa cuanto con mayor certeza sabemos que es buena y con mayor ardor nos deleitamos en ella. La ignorancia, pues, y la flaqueza son los vicios que impiden que la voluntad se mueva a hacer la obra buena o a abstenerse de la obra mala. Ahora bien, el que se llegue a conocer lo que se ignoraba y el que se torne suave lo que no gustaba, se debe *a la gracia,* que ayuda las voluntades de los hombres ... Por ésto experimenta cada uno de nosotros que ora sabe ora no sabe abrazar, hacer, cumplir una buena acción, ora le gusta ora no le gusta, para que se convenza que el saber y el complacerse en lo bueno no ès cosa suya sino don de Dios; y así se cure de la vanidad del orgullo y sepa con cuanta verdad fue dicho espiritualmente: *Dios dará la suavidad y nuestra tierra dará su fruto* (Ps. 84, 13) »[20]. Por lo mismo mientras camina el hombre por la fe a la

---

[20] *De peccator. merit. et remiss.,* II, 17, 26-27: Nolunt homines facere quod iustum est, sive quia latet an iustum sit, sive quia non delectat. Tanto enim quidque vehementius volumus, quanto certius quam bonum sit novimus, eoque delectamur ardentius. Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt quae impediunt voluntatem ne moveatur ad faciendum opus bonum, vel ab opere malo abstinendum. Ut autem innotescat quod latebat, et suave fiat quod non delectabat, gratiae Dei est, quae hominum adiuvat voluntates... Ideo quisque nostrum bonum opus suscipere, agere, implere, nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non suae facultatis sed divini muneris esse vel quod scit, vel quod delectatur: ac sic ab elationis vanitate sanetur, et sciat quam vere non de terra ista, sed spiritualiter dictum sit, *Dominus dabit suavitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* (Ps. 84, 13).

visión de Dios, es preciso que desconfíe siempre de sí y se apoye totalmente en la gracia para no caer: « es necesario que la gracia no solamente justifique al hombre, es decir, de impío lo haga justo..; sino es necesario además que cuando ya hubiere sido justificado por la fe, camine juntamente con él y se incline a sostenerle para que no caiga »[21].

7. La vida, pues, del hombre que es de verdad *civis aeternitatis,* en su principio, su decurso y su destino supremo proviene toda de la gracia. Es la gracia la que prepara los caminos de luz, la que abre las puertas del corazón, la que le ilumina internamente mientras suena a los oídos la palabra externa, la que toca y llama de modo que sienta el hombre dentro de sí una nueva llama que ninguna violencia sería capaz de extinguir, la que habla por dentro de modo que nazca con incontrastable eficacia la persuasión interior. Y como la vocación a la Vía de la vida es toda sobrenatural, así lo es también la perseverancia en ella. El cristiano no sólo es predestinado por la gracia, llamado por la gracia, sino además *peregrino por la gracia.* Si en su paso por el mundo sigue un camino de luz, ignorado y despreciado quizá de los que van por las sendas de la carne, ésto no lo debe en modo alguno a sus méritos precedentes, ni a la agudeza escudriñadora de su pensamiento o a la rectitud de su libre albedrío: al contrario; mientras vive sobre la tierra, debe temer de sí mismo, ya que lleva el divino tesoro en un vaso de barro. La gracia, pues, predestina al ciudadano del cielo; ella prepara los caminos para que oiga la buena nueva, ella atrae su voluntad a la Vía redentora, ella le hace ingresar inspirándole la fe, ella alimenta en la inteligencia esa nueva antorcha con santos pensamientos, ella descubre con su nueva luz en qué consista la genuina virtud y la verdadera justicia, ella ayuda la débil voluntad para que quiera cumplir los preceptos de la ley no por temor sino por amor, ella infunde en el corazón nuevas y castas dulzuras con las que pueda vencer el atractivo de los placeres ilícitos, ella perfecciona y eleva la voluntad haciéndola capaz de los más grandes heroísmos, ella la mantiene en el camino de modo que perseve-

---

[21] *De gratia et libero arbitr.*, 6, 13: Ideo necessarium est homini ut gratia Dei non solum iustificetur impius, id est, ex impio fiat iustus, cum redduntur ei bona pro malis; sed etiam cum fuerit iam iustificatus ex fide, ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsum ne cadat.

re en él hasta el fin. Sean cuales fueren las luchas que tuviere que sostener el hombre contra sus propias pasiones, los peligros, las tempestades que hallare en un mundo hostil e incrédulo, sea cual fuere su propia debilidad; mientras vaya con él la mano invisible de la gracia y se incline para sostenerle, cuenta con una fuerza divinamente poderosa en cuya virtud puede perseverar en el Camino que es Verdad y Vida. Ella ejerce ciertamente su infatigable acción en la solitación, purificación, elevación de las almas por la ruta de la fe hacia la Eternidad, hacia Dios. Pero no todos los corazones humanos son su presa dichosa: mientras unos ascienden por el Verbo, vía redentora, a la Patria eterna; otros descienden con sorprendente obcecación al abismo de la propia corrupción. Por ésto la caridad es el más divino de los dones, el don que en los corazones humanos lleva a cabo la más misteriosa de las elecciones: « Ningún don hay más excelente que éste. El solo es el que divide entre los hijos del reino y los de la perdición eterna »[22].

8. Como se ve, el problema en el que S. Agustín está de acuerdo con los más grandes pensadores, consiste, en que nuestra alma lleva dentro de sí una vida insondable como un abismo, que ilumina una sola Luz interna, eterna e inmutable, pero que dividen dos amores. El estado actual del hombre es el de una disgregación de su existencia en el tiempo, de un incolmable vacío en la aspiración más íntima de su voluntad, de una incesante inquietud en su corazon. Sin embargo en las profundidades de la mente tiene lugar una acción inefablemente honda que pone en evidencia su relación a un mundo invisible e inmortal, que señala su destino eterno no asequible sino en Dios. El Verbo siempre está presente en el interior del alma que lo olvida sí, pero no de suerte que no conserve las trazas de su luz en los senos recónditos de la memoria. Mediante una conversión al interior del alma puede ser reconocido con absoluta evidencia, y a su luz puede el hombre comprender más claramente las contradicciones de su vida íntima, su abismo de grandeza y pequeñez. El Verbo no cesa de iluminar, llamar, tocar internamente. Esa acción ha podido ser reconocida por los filósofos antiguos especialmente por el grande Platón, y puede ser advertida

---

[22] *De Trinit.*, XV, 18, 32: Nullum est isto dono excellentius. Solum est quod dividit inter Filios regni aeterni et Filios perditionis aeternae.

por todo espíritu capaz de entrar de veras en el fondo de sí mismo. Pero esa mirada, bien que profunda y de grandísimo precio, no serviría sino para tornar más aguda nuestra inquietud o desesperación si todo su alcance se redujese a esa momentánea experiencia interna que nos da la prueba evidente de la existencia de la Verdad eterna e infinita como de una Patria del alma, pero nos deja del todo a oscuras sobre la vía que a ella conduce. Sólo el Cristianismo ha podido mostrar un camino de luz en esta impenetrable oscuridad de nuestro mundo interior con la revelación de la Luz *enviada* como vía y vida: *el Verbo encarnado.* Pero esta verdad central no es solamente la solución, en vano buscada por otras vías, del supremo problema que no puede menos de descubrir dentro del hombre una introspección profunda; sino implica además *la manifestación total* de ese mismo problema. La revelación cristiana descorre ante la vista del espíritu los velos de todo un mundo nuevo, el mundo sobrenatural. Al mismo tiempo que muestra a la introspección filosófico-religiosa la única vía por la que puede el espíritu acercarse sin ilusiones a la Verdad, descubre también la verdadera profundidad a la que se extiende en realidad nuestro problema interior. El misterio de una sola verdad y de dos amores proviene en nosotros no únicamente de un conflicto interno en el orden de nuestra naturaleza, sino de una elevación y de una caída en el orden sobrenatural. En el Verbo encarnado está la suprema síntesis de ese mundo infinitamente más profundo, el mundo de la gracia. No se ingresa en él sino por medio de *la fe;* ni se camina sino con el cumplimiento de las obras que hacen al hombre verdaderamente *justo.* Pero, aun cuando esta vía divina haya sido enviada por todos, sin embargo frente a ella surge más gigantesco que nunca el drama interno de la libertad del hombre. No todos creen, ni todos los que creen perseveran en la Vía de la vida. Por razón de esta discriminación que tiene lugar en el fondo de los corazones nacieron y nacen de la fuente común del linaje humano *dos hombres* que serán *ciudadanos* de dos cuerpos sociales hostiles.

III.

Historia del espíritu y experiencia social

CAPITULO IX

Los dos amores y las dos ciudades

1. Los hechos a cuya luz San Agustín establece su problemática filosófica y teológica provienen de la tragedia secreta de nuestra mente y de nuestre corazón, entrevista por la introspección psicológica y puesta en total evidencia por la revelación cristiana. Pero el dominio de esa visión, dada la índole eminentemente social de la Filosofía y Teología agustiniana, no queda circunscrito dentro de los límites de la persona humana o de la experiencia individual. Se presenta en primer lugar en el mundo interior *del hombre,* pero no para quedar ceñido dentro de sus fronteras, bien que aun allí inconmensurables, sino para trascenderlas y pasar a otros horizontes de mayor amplitud y universalidad, los de la *Ciudad* o *Sociedad.* Su originalidad consiste precisamente en esta trasposición que permite descifrar el mundo social e histórico a través del propio mundo interior.

En el pensamiento de San Agustín esa visión alcanza la más grande extensión y trascendencia, porque comprende, además de la vida social de los hombres, la vida social de los ángeles, o sea la totalidad del mundo de las inteligencias y voluntades creadas. El mérito eminente de su concepción teológico-social está precisamente en haber puesto en evidencia la unidad del plan eterno de la creación, elevación sobrenatur al y glorificación de las criaturas racionales, por el que los hombres y los ángeles están destinados a formar un solo cuerpo social y místico.

Vamos a estudiar en este capítulo el grande probblema de la vida del espíritu, considerándolo en el seno de esta *sociedad universal,* como lo hemos considerado antes en el interior de la *persona humana.*

1. La primera Ciudad espiritual. Su unidad en el plan divino.

2. Cuando San Agustín traza la líneas directrices de su concepción filosófico-teológica de *la primera Ciudad espiritual,* se ins-

pira en la teoría plotiniana de la génesis, conversión y contemplación de la *Inteligencia* y su mundo ideal. El proceso de la información, iluminación y unificación que Plotino creía deber aplicarse a la primera *Mente* (ὁ νοῦς) y su mundo inteligible, San Agustín lo traslada a la primera *Sabiduría creada* o «Mens rationalis et intellectualis castae civitatis», imagen la más alta de la Trinidad y luz espiritual la más cercana al Verbo[1]. Según este esquema conceptual, el mundo de los espíritus viene considerado en su totalidad como *la primera* de las criaturas, a la que San Agustín llama *Civitas caelestis, Sapientia creata, Domus superna...;* términos con los cuales expresa su unidad social y mística.

Es esta sociedad espiritual, esta *Civitas mentium,* la que ofrece a su pensamiento una nueva amplísima visión del grande drama descubierto ya en el espíritu del hombre.

Como en la introspección de las profundidades del alma, así también en la visión del mundo espiritual inteligible, San Agustín parte de una intuición central; la intuición de *la contingencia interior* de la vida del espíritu pendiente entre los extremos de la nada y de lo infinito, del no-ser y del purísimo Ser. Por esa mutabilidad innata, todas las jerarquías de ese universo, aun las más altas, distan infinitamente de la eternidad verdadera; por ella puede darse en su vida un doble movimiento de aproximación o de alejamiento, de conversión o de aversión respecto de su Principio. Porque no siendo inmutable por sí mismo el espíritu creado ni en su ser, ni en su pensar, ni en su querer, no puede bastarse a sí mismo ni para poseer la inmortalidad perfecta, ni para obtener la sabiduría ni para alcanzar la felicidad: una evidente *insuficiencia* es la nota constitutiva de su contingencia interior, contingencia que comprende junto con la certeza de ser y vivir en algún modo, la posibilidad y el anhelo de elevarse hacia el Ser sumo y perfecto, y la posibilidad y la angustia de deslizarse hacia la nada.

3. Si San Agustín hubiese adoptado integralmente la concepción neoplatónica, esta contingencia tendría lugar no sólo en la vida de la Ciudad espiritual creada, sino además, aunque en modo

---

[1] Sobre este difícil problema véase el magistral artículo del *R. P. R. Arnou S. J.* en «Dictionnaire de Théologie catholique» (Vacant-Mangenot); *Platonisme de Pères,* t. XII, c. 2258 sq.

diverso, en la misma vida del Verbo engendrado por Dios. En tal caso habríanse infiltrado en su Teología y Filosofía esas sutiles corrientes panteísticas de las que no han sabido desprenderse tantos falsos espiritualismos. Pero en la mente de Agustín no existe peligro alguno de una tal infiltración. Como no hay lugar en su pensamiento a confusión alguna cuando se trata de las relaciones entre la mente humana y la Verdad que la ilumina, entre su pensamiento y el Pensamiento increado; así no lo hay tampoco cuando se trata de la génesis e iluminación de la primera *Mente* o luz espiritual creada y la generación eterna del *Verbo*. Toda la distancia que su genio veía entre el *Esse aeternae immutabilitatis* propio de Dios y el *esse mutabile* propio de las criaturas, la ve igualmente entre el Verbo engendrado por Dios y la primera Inteligencia o Ciudad producida de la nada.

Mientras el Zeos-Nous de Plotino nace, es verdad, del supremo Principio « por encima de todo tiempo » [2], pero no de modo que excluya la necesidad de una conversión que le confiera la plenitud del ser y la perfecta unidad [3], el Dios-Verbo de Agustín es la « Forma inconmutable que permanece siempre la misma » [4], « la Forma que tiene la suma plenitud como el Uno de quien es », [5] « la Forma siempre e inconmutablemente inherente al Padre, de quien es engendrada de modo que sea al momento lo mismo que es El » [6], « la Forma inmutable que sin variación, sin defecto, sin lugar, sin tiempo, supera todas las cosas y es para todas fundamento sobre el que se apoyen y cumbre bajo la cual existan » [7]. Agustín excluye con la máxima precisión de la vida divina del Verbo todo lo que aun lejanísimamente pudiera inducir en ella el *deseo* que mueve la Inteligencia de Plotino a buscar, en la visión

---

[2] Enéad. V, 1, 6.

[3] Enéad. V, 3, 11.

[4] *De vera relig.*, 3, 3: sanandum esse animum ad intuendam incommutabilem rerum Formam, eodem modo semper se habentem.

[5] *Id.*, 43, 81: Forma omnium summe implens Unum de quo est.

[6] *De gen. ad litt.*, I, 4, 9: Formam sempiternam atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille.

[7] *Sermo CXVII*, 2, 2: Est enim forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum: forma incommutabilis, sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint.

del Uno, la forma de sí misma. Para Agustín sería el colmo de lo absurdo el concebir esta contingencia en *el Verbo,* es decir en *la misma Verdad.* Nada más lejano de su pensamiento que ese vacío relativismo que pone la esencia de todas las cosas, aun de las espirituales y divinas, en la búsqueda irrequieta e incesante, que se mueve toda en el círculo de un único anhelo vital, que pretende bastarse con ser lo que es: pura angustia de un más allá.

4. La idea verdadera de la contingencia en el mundo espiritual tiene un sentido bien diverso. San Agustín la excluye absolutamente de ese dominio inefable de cuya verdad e inmutabilidad no tenemos sino por analogía un tenue vislumbre; pero en cambio la descubre profundísima en todo lo creado. Mientras en la vida *del Verbo* nada hay que revele la *informidad* de una existencia indigente que tiende al Principio que lo engendra, en la vida de la primera *Sabiduría creada* todo prueba la indigencia interna de otra Luz y otra Vida. « El Verbo, para quien no solamente ser y vivir sino además vivir y vivir sabia y felizmente, son una misma cosa, *no tiene una vida informe.* La criatura por el contrario, aun aquella que parece ser la más cercana a ese mismo Verbo, *puede tener una vida informe;* porque si bien ser y vivir son en ella una misma cosa, no lo son sin embargo vivir y vivir felizmente. Porque alejada de la Sabiduría inconmutable vive necia y miserablemente, en lo cual consiste su informidad. Adquiere al contrario su forma al convertirse a la inmutable luz de la Sabiduría, Verbo de Dios. Porque a Aquel de quien recibe la existencia para ser y vivir en algún modo, a ese mismo es preciso se convierta para vivir sabia y felizmente. Porque la Sabiduría eterna es el principio de la criatura intelectual; principio que, permaneciendo inmutable en sí mismo, no cesa de hablar con la oculta inspiración de su vocación a aquella criatura cuyo principio es, a fin de que se convierta a Aquel de quien procede, ya que de otra suerte no puede obtener su forma y perfección »[8].

[8] *De gen. ad litt.*, I, 5, 10: Non enim habet informem vitam Verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere, quod est sapienter ac beate vivere. Creatura vero, quamquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, quae videtur esse illi Verbo propinquior, potest habere informem vitam; quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a Sapientia incommu-

Para vivir y para vivir feliz, para ser y para permanecer perfecta y sabia, esta primera Criatura intelectual necesita de Dios. Si no estuviese pendiente de su Verbo, no tendría existencia alguna ni incoada ni perfecta, no poseería vida alguna ni mísera ni feliz; pero si no se convirtiera a Dios, su Principio, «se desviaría con cierta informidad hacia la nada»[9], «se hallaría como en fluctuación»[10], aparecería «como abismo de sombras, según la fluidez vagabunda de su informidad espiritual»[11]. La *Civitas mentium beatarum* es sí la primera de las criaturas, la más sublime y próxima al Verbo; pero desprendida de su Principio caería en la nada, apartada de su Luz fluiría en el tiempo a manera de un abismo informe y oscuro, alejada de su Amor viviría irremediablemente inquieta e infeliz. Sólo mediante la conversión al Creador, puede obtener la forma que la unifique, la verdad que la ilumine, el bien que la vuelva dichosa. Sin ella sería, como decía Plotino, «puro deseo y mirada informe»[12]. Es, pues, ese mundo espiritual un mundo indigente, que como en el exordio o incoación de su existencia viene de un Ser que le supera infinitamente por su potencia, así en la actuación interna de la misma va a un Ser que le supera infinitamente por su bondad, para recibir *en la unión con El* lo que, por el infalible indicio del deseo de la felicidad, sabe y siente que le falta aún.

5. Esta concepción metafísica del mundo espiritual penetra sin duda en el proceso íntimo del origen, conversión e iluminación de la vida de los ángeles, pero no de un modo completo. Por-

---

tabili, stulte ac misere vivit, quae informitas eius est. Formatur autem conversa ad incommutabile lumen Sapientiae, Verbum Dei. A quo enim exstitit ut sit utcumque ac vivat, ad illum convertitur ut sapienter ac beate vivat. Principium quippe creaturae intellectualis est aeterna Sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est, quo aliter formata ac perfecta esse non possit.

[9] *De gen. ad litt.*, I, 4, 9: Cum dissimilis ab eo quod summe et primitus est, informitate quadam tendit ad nihilum.

[10] *Id.*, 5, 11: spiritualem vitam quamdam ante formam conversionis quasi fluitantem.

[11] *Confess.* XIII, 5, 6: Diximus... de abysso tenebrosa, secundum spiritualis informitatis vagabunda deliquia.

[12] *Enéad.*, V, 3, 11.

que en los ángeles como en el hombre, además de la vida natural, hay otra mucho más alta y divina, *la vida sobrenatural.* Las perspectivas que nos han hecho entrever en algún modo el drama interior de ese mundo invisible deben por lo mismo entrar mucho más profundamente en el horizonte de las cosas eternas, para que puedan descubrirnos menos imperfectamente su verdadero sentido.

Al genio de San Agustín interesa más que la vista especulativa de un orden meramente natural, la vista concreta del orden sobrenatural de la gracia, tal cual existe de hecho según el testimonio de la revelación cristiana.

Fijando su pensamiento en el plan divino, San Agustín descubre la simultaneidad de la acción creadora y de la elevación sobrenatural. No hubo diferencia de tiempo entre una y otra, porque la Trinidad divina al llamar de la nada al ser el mundo de los ángeles, los hacía juntamente partícipes de su Sabiduría inmutable. « Al decir Dios: *Hágase la luz,* si se entiende bien en esta luz la creación de los ángeles, es indudable que les fue concedida la participación de la Luz eterna, que es la misma Sabiduría inmutable de Dios, por quien fueron creadas todas las cosas y a quien llamamos el Unigénito del Padre; para que iluminados por esa misma Luz por la que fueron creados, se hicieran y se llamaran día por la participación de aquella inmutable luz y día que es el Verbo divino por quien fueron producidos ellos y todo lo existente »[13]. A la bondad del Creador no fue bastante que su más excelsa criatura empezase una existencia imperfecta e informe, sino plúgole además llamarla a su luz sobrenatural con la oculta inspiración de su gracia, bien que no todos los ángeles habían de perseverar en el inefable bien de esa belleza y justicia sobrenatural. « Al mismo tiempo que fueron hechos de la nada, fueron tanbién hechos *luz;* porque no fueron sacados de la nada

---

[13] *De civ. Dei,* XI, 9: Cum enim dixit Deus, *Fiat lux, et facta est lux;* rec‘e in hac luce creatio intelligitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae quod est ipsa incommutabilis Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus Unigenitum Dei Filium; *ut ea luce illuminati, qua creati,* fierent lux et vocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod es‘ Verbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt.

sólo para que fuesen como quiera y viviesen como quiera, sino que además fueron iluminados para que viviesen sabia y felizmente »[14].

Así pues, vista en su más alto origen, la primera Criatura espiritual es luz de incomparable belleza no sólo por la perfección natural de las inteligencias que la forman, sino principalmente por la gracia. Por ella posee el vínculo sagrado que la constituye una sola sabiduría creada, una sola mente, una sola *Civitas*. La triple relación que la une a Dios en el orden natural como criatura que *es*, que *sabe*, que *ama*, la vincula también, y más profundamente, en el orden sobrenatural. Su incoación, su conversión, su iluminación no son únicamente las tres etapas de un proceso necesario en toda vida espiritual sometida a una duración contingente, sino ofrecen además la traducción de un proceso sobrenatural mucho más íntimo que lleva a cabo la gracia y que nos ha sido revelado por la fe. Tal es la doctrina que resume magníficamente este texto clásico: « Toda la Trinidad se nos manifiesta en sus obras. De ella, la Ciudad santa constituída en lo alto por los ángeles toma su origen, su información, su bienaventuranza. Porque si se pregunta de dónde provenga, Dios la fundó; si de dónde sea sabia, Dios es el que la ilumina; si de dónde sea feliz, Dios es de quien goza: subsistiendo recibe su modo de ser, contemplando es bañada de luz, uniéndose es inundada de gozo; es, ve y ama; vige en la eternidad de Dios, luce en la verdad de Dios, goza en la bondad de Dios »[15].

6. Mas la Ciudad espiritual cuyo ejemplar eterno es el Verbo no comprendía solamente los ángeles, sino también *el hombre in-*

---

[14] *Id.*, XI, 11: Quae cum ita sint, nullo quidem modo secundum aliquod temporis spatium prius erant illi spiritus tenebrae, quos Angelos dicimus: *sed simul ut facti sunt, lux facti sunt*: non tamen ita tantum creati, ut quoquo modo essent, et quoquo modo viverent; sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent.

[15] *Id.*, XI, 24: Quae bonitas si Spiritus sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur. Inde est Civitatis sanctae quae in sanctis Angelis, sursum est, et origo, et informatio, et beatitudo. Nam si quaeratur unde sit, Deus eam condidit: si unde sit sapiens, a Deo illuminatur: si unde sit felix, Deo fruitur: subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

mortal. Bien que su naturaleza sea distinta e inferior a la de los ángeles, habíale Dios enriquecido con los dones de su gracia y destinado a formar con ellos un solo reino de luz.

San Agustín insiste en poner de manifiesto esta unidad del mundo interior.

Los vínculos que unen entre sí los ángeles con los hombres provienen del plan eterno que deben realizar en el origen, desenvolvimiento y destino supremo de su vida social. « Hizo Dios al hombre y diole una naturaleza en cierto modo intermedia entre los ángeles y las bestias; de tal suerte que si se sometiese a su Criador como a verdadero Señor y guardase con piadosa obediencia su mandato, pasase al consorcio de los ángeles y sin el trance previo de la muerte alcanzase la inmortalidad feliz; mas si usando de su libre voluntad soberbia y rebeldemente ofendiese a su Señor, condenado a muerte viviese bestialmente, esclavo de la carne, y destinado al suplicio eterno »[15].

Es una sola la Luz que ilumina las criaturas puramente espirituales y las almas de los hombres. Sobre la mente angélica no hay otra vida que la del Verbo, Hijo de Dios; e igualmente sobre la mente del hombre no hay otro más alto principio fuera del Verbo, Maestro interior. El hombre ha sido creado y al mismo tiempo elevado al orden sobrenatural por la gracia que es resplandor de ese mismo Verbo que ilumina los ángeles y don de ese mismo Espíritu que difunde en ellos su caridad.

El mismo misterio que hemos hallado en el origen del mundo espiritual tiene lugar también en los orígenes de la humanidad. En la vida del primer hombre elevada por la gracia había todo un orden de dones gratúitos por los que pudiera llegar a la visión intuitiva de Dios sin pasar por la muerte. Como cabeza del género humano llevaba dentro de sí un reino de luz que lo asemejaba a los ángeles y lo hacía capaz de formar con ellos una co-

---

16 *Id.*, XII, 21: Hominem vero cuius naturam quodammodo mediam inter Angelos bestiasque condebat, ut, si Creatori suo tamquam vero Domino subditus praeceptum eius pia obedientia custodiret, in consortium transiret angelicum sine morte media beatam immortalitatem absque ullo termino consecutus; si autem Dominum Deum suum libera voluntate superbe atque inobedienter usus offenderet, morti addictus bestialiter viveret, libidinis servus aeternoque post mortem supplicio destinatus.

mún sociedad; llevaba además la fuente de la vida que había de comunicarse y esparcirse a través de los siglos formando un inmenso linaje, cuya unidad fuera tanto más estrecha cuanto más clara era la común procedencia de una sola raíz. « Hízole uno y singular no para dejarle solo y sin la sociedad humana, sino para sellar con ésto más estrechamente la unión de esa misma sociedad y el vínculo de la concordia, una vez que se sintiesen los hombres unidos no sólo por la semejanza de la naturaleza sino también por el afecto del común linaje » [17].

7. Así pues, si con el pensamiento nos remontamos al más alto origen del reino del espíritu hallamos que todo es bueno, bello y santo. Buena es la naturaleza y buena inefablemente la gracia. Es esta bondad, y ella sola, la que explica el designio de la creación y el gobierno de las criaturas racionales por parte de la Providencia divina. Es ella la que explica sobre todo su predestinación.

De la acción creadora y de la elevación sobrenatural nació el primer mundo espiritual como una *luz* o *día* de soberana hermosura, pero luz por sí misma mudable y que pudiera caer en un estado de informidad, de oscurecimiento, de frío de muerte, en el momento en el que dejara de unirse con casto amor a Dios. Ese mundo espiritual, como sustentado por la eternidad de un solo Principio, alimentado por la verdad luminosa de un solo Verbo, saciado por el gozo de un solo Espíritu, era *uno* en su origen y pudiera ser *uno* en su destino eterno si permaneciera siempre puro el amor, siempre buena la voluntad. Pero en un mundo producido de *la nada* puede darse la suprema vicisitud en la que puede incurrir una voluntad dotada sí de la aspiración al sumo Bien y del misterioso poder del libre albedrío, pero sometida a la contingencia de una vida que lleva entrañada en su seno la mutabilidad.

En esta verdad de la mutabilidad de las criaturas se funda la explicación del origen del mal. Este no es posible sino en los seres producidos de la nada, y por lo mismo mudables. El mal

---

[17] *Id.*, l. c.: Unum ac singulum creavit, non utique solum sine humana societate deserendum, sed ut eo modo vehementius ei commendaretur ipsius societatis unitas vinculumque concordiae, si non tantum inter se naturae similitudine, verum etiam cognationis affectu homines necterentur.

no existe ni es posible en el mundo espiritual cuando esa mutabilidad llega a ser superada con la adhesión de la vida creada a la vida increada de Dios. Pero mientras falte esta unión suprema con el Bien inmutable, toda voluntad es capaz de la defección que la torne mala y corruptora: « decaer de la unión de Aquel que es sumo por lo que es menos, ésto es empezar a tener mala voluntad »[18]; y de la voluntad no elevada a la unión indisoluble con Dios puede provenir el amor perverso que vaya « contra el orden de las naturalezas de lo *que Es en modo sumo* a lo que es menos »[19].

8. El mundo del espíritu y de la gracia pudiera ser tal desde su incoación hasta su iluminación eterna que se realizase en él todo el plan de la Providencia divina sin que en ningún momento de su desarrollo tuviese lugar *el mal;* pero pudiera ser también tal que no se anulase la posibilidad de que llegue a ser mala no la naturaleza ni la vida sobrenatural sino *la voluntad.* Nada hay que pueda obligar nuestra corta inteligencia a poner un límite en las vías inefables de la predestinación divina. El mundo del espíritu, como toda la creación visible e invisible, no ha sido hecho sino por el bien y para el bien; sea que el mal no exista en modo alguno, o que, si existe, venga ordenado y dirigido a la consecución de un mayor bien. La Providencia puede llegar al bien querido por una Sabiduría infinita, no sólo cuando el mal no existe, sino también cuando existe; mas lo que es absolutamente cierto es que el fin hacia el cual dirige sus criaturas, lo obtiene infaliblemente sea cual fuere la vía que éstas siguieren en su acción. Todo, absolutamente todo, mira y converge al bien por Ella intentado, y en definitiva la primera y la última palabra, es *su bondad.*

Cual sea la vía por la que las criaturas espirituales realizan el designio de la Sabiduría infinita, no podemos saberlo sino por la fe en la revelación y por la historia.

Nuestra mente no participa de la luz eterna de un modo tan

---

18 *Id.*, XII, 7: Deficere namque ab eo quod summe est, ad id quod minus est, hoc est incipere habere voluntatem malam.

19 *Id.*, XII, 8: Ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est.

cf. *De natura boni c. Manich.*, 19 et sq.

puro y alto que pueda leer y conocer en sus razones invisibles e inmutables cuál haya sido en el pasado y cuál sea y haya de ser en el futuro el decurso del mundo. Nos es necesario conocer los hechos, y éstos o no nos son asequibles porque superan todo el alcance de nuestra visión temporal, o si lo son, no llegan a nuetro conocimiento inmediato sino por medio de los testimonios en los que se funda la historia. Estos prueban sin duda con trágica evidencia las ingentes proporciones que el mal moral alcanza en la vida humana; pero el verdadero origen y la hórrida grandeza que de hecho tiene en el mundo no lo enseña otro libro que el escrito por Dios.

Ese libro, la Biblia, es el único que nos revela en su totalidad las grandezas y miserias del hombre, las grandezas y miserias del mundo de los ángeles, la inefable grandeza y el indecible anonadamiento del Verbo hecho carne por un misterio de la misericordia y del amor.

Entrando en ese horizonte eterno-temporal que nos descubren en algún modo las páginas de la Biblia, vamos a considerar la grande cuestión ante la que nos pone la existencia en nosotros y en los ángeles de dos amores y dos rutas del espíritu.

2. Génesis de las dos Ciudades.

9. Para una inteligencia que como la de Agustín haya concebido con la máxima claridad por una parte la inmutabilidad del Ser divino y por otra la contingencia interna de toda vida espiritual creada, es claro que el núcleo de los problemas que presenta el mundo del espíritu vendrá a consistir *en el amor,* es decir en ese misterioso movimiento que impulsa el corazón a buscar fuera de sí mismo *el otro Ser* del que espera la plenitud no poseída en la propia intimidad. Para almas privilegiadamente profundas como la de Agustín el sosiego de una vida que ama con inquietud, o con otra expresión suya, *la paz del amor indigente* (indigus amor), no se halla sino allí donde la unión con el bien buscado sea al menos en un sentido *infinita;* a saber, en cuanto es una unión verdaderamente eterna. Todo ser espiritual conciente de este anhelo inmensamente indigente no puede menos de *amar;* pero este amor ¡cuán terrible secreto puede encerrar

dentro de sí mismo! Dada la contingencia de su origen, el amor de una criatura no puede ser siempre infalible en su tendencia. No basta seguir ciegamente su deseo para hallar sin más el bien capaz de llenar su vacío con perfección que nada deje que desear, y con seguridad que excluya todo temor de perderlo. « El amor indigente ama de modo que se somete a las cosas que ama »[20]. Hay en él una sumisión que lo enriquece y una plenitud que lo subyuga a su bien; pero hay también algo que puede contristar esa indigencia y sublevarla, algo que puede llevarle a ansiar la posesión del bien anhelado pero sin la sumisión. Por esta razón hay en el amor indigente, *y sólo en él,* algo que puede convertirse en raíz del orgullo.

Ahora bien; ésto es precisamente lo que tuvo lugar en el mundo del espíritu. La primera *Mente* angélica y el primer *Hombre* formaban la ciudad cuyo amor era el mismo Dios; por El eran luz. Era su amor un amor puro, pero amor de criaturas. En Dios tenían el bien capaz de satisfacer su anhelo infinito y de su gracia podían esperar la inmutabilidad que hiciese absolutamente imperecedera su felicidad. Mas su amor colmaba ese vacío de tal modo que los hacía grandes pero *sometidos* a Dios, incomparablemente bellos pero *sujetos* a El. Hubo ángeles que quisieron la grandeza y la hermosura pero no la sumisión; que incurrieron en la perversión de un amor que, una vez recibida la luz y la vida, se convirtió en culto y fruición de sí mismo. Así nació en la voluntad angélica la soberbia, cuyo nudo de muerte está en el infinito afán de conservar toda la grandeza pregustada en Dios, rechazando toda subordinación a El. Y este sello de muerte conservará siempre el amor impío en la sociedad nacida de su perverso orgullo.

« La causa de la felicidad de los ángeles buenos, escribe Agustín, se halla evidentísimamente en ésto, en que se adhieren a Aquel que *es en modo sumo.* Y cuando se busca cuál sea la causa de la miseria de los ángeles malos, se ofrece con razón ésta: que apartándose de El, se convirtieron hacia sí mismos que no tienen un ser sumo; y a este vicio ¿cómo le designaremos, sino con el nombre de soberbia? La soberbia es en verdad el origen de

---

[20] *De gen. ad litt.,* l. c.

todo pecado. (Eccl. 10, 15. No quisieron, pues, referir a Dios y conservar en El su fortaleza (Ps. 58, 10), y los que fueran más si se adhirieran *a quien es sumamente;* prefiriéndose a El, antepusieron lo que realmente es menos. Tal fue la primera defección, la primera miseria, y el primer vicio de aquella naturaleza que fue creada de suerte que aunque no tuviese el ser en modo sumo, pudiera gozar de quien lo tiene para ser feliz; mas apartándose de El, aun cuando no quedaba reducida a la nada, era preciso que fuese menos y por lo mismo infeliz » [21].

10. Así en ese mundo de luz y de gracia que formara la Sabiduría eterna al crear e iluminar la primera Criatura intelectual y el primer hombre, tuvo su origen el mal frente al bien, la volnntad soberbia y el amor perverso frente a la voluntad humilde y el amor casto. En la antítesis de los dos más íntimos movimientos de la voluntad angélica, *la caridad* y *el orgullo* está el nudo del ingente drama que comienza a desarrollarse en lo más alto del cielo. De allí proviene la primera división del mundo espiritual en dos cuerpos sociales que llegarán en sus destinos eternos a la más absoluta oposición. Esta división puede entenderse indicada en la separación entre la luz y las tinieblas descrita por el Génesis. « Por ésto, aun cuando hubiera de entenderse otra luz en este lugar, donde leemos: *Dixit, Deus, Fiat lux et facta est lux;* y otras tinieblas al escribir: *Divisit Deus inter lucem et tenebras* (Gen. 1, 3-4): nosotros sin embargo entendemos que se significan estas dos sociedades angélicas, una que goza de Dios, otra engreída en su hinchada arrogancia; una a quien se dice, « *Adoradle todos sus ángeles* » (Ps. 96, 8), otra cuyo príncipe dice,

---

[21] *De civ. Dei.*, XIII, 6: Proinde causa beatitudinis Angelorum bonorum ea verissima reperitur, quod ei adhaereant qui summe est. Cum vero causa miseriae malorum angelorum quaeritur, ea merito occurrit, quod ab illo qui summe est aversi, ad se ipsos conversi sunt, qui non summe sunt: et hoc vitium quid aliud quam superbia nuncupatur? *Initium* quippe *omnis peccati superbia est* (Eccli. 10, 15). Noluerunt ergo ad illum custodire fortitudinem suam (Ps. 58, 10): et qui magis essent, si ei qui summe est adhaererent, se illi praeferendo, id quod minus est praetulerunt. Hic primus defectus, est prima inopia primumque vitium eius naturae qui ita creata est, ut nec summe esset, et tamen ad beatitudinem habendam, eo qui summe est frui posset, a quo aversa, non quidem nulla, sed tamen minus esset, atque ob hoc misera esset.

«*Todo ésto te daré si postrado me adorares*» (Mt. 4, 9); una abrasada en el amor de Dios, otra sumida en el humo de su altivez por el inmundo amor de su propia grandeza; y porque está escrito, «*Dios resiste a los soberbios y da gracia a los humildes*» (Jac. 4, 6 - 1 Pet. 5, 5), la una mora en los cielos de los cielos, la otra arrojada de allí vaga tumultuosa en este ínfimo cielo aéreo; la una vive tranquila en su luminosa piedad, la otra siempre turbulenta en sus tenebrosas concupiscencias; aquella dispuesta según la providencia de Dios a favorecer con clemencia y castigar con justicia, ésta encendida en la ambición fastuosa de dominar y en el libidinoso deseo de hacer daño; la una instrumento de la bondad de Dios para procurar el bien cuanto quisiere, la otra refrenada por la potestad de Dios, para que no cause tanto mal cuanto quisiera; aquella sirviéndose de las ilusiones de ésta para que contra su querer nos sean de provecho sus persecuciones, ésta envidiando a aquella porque va recogiendo piadosamente sus peregrinos: entendemos, pues, que estas dos sociedades angélicas, diversas y contrarias entre sí, la una buena por naturaleza y recta por la voluntad, la otra buena por naturalezza pero perversa por la voluntad, puestas en evidencia por otros más claros testimonios de las Escrituras divinas, se contienen también en este libro que se intitula *el Génesis*»[22].

---

[22] *Id.*, XI, 23: Quapropter, et si alia lux in isto huius libri loco intelligenda est, ubi legimus, *Dixit Deu Fiat lux, et facta est lux;* et aliae tenebrae significatae sunt in eo quod scriptum est, *Divisit Deus inter lucem et tenebras* (Gen. 1, 3-4): nos tamen has duas societates angelicas, unam fruentem Deo, alteram tumentem typho: unam cui dicitur, *Adorate eum omnes Angelis eius* (Ps. 96, 8); aliam cuius princeps dicit, *Haec omnia tibi dabo si prostratus adoraveris me* (Mt. 4, 9: unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriae celsitudinis inmundo amore fumantem: et quoniam, sicut scriptum est, *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (Jac. 4, 6; 1 Petr. 5, 5), illam in coelis coelorum habitantem, istam inde deiectam in hoc infimo aerio coelo tumultuantem: illam luminosa pietate tranquillam, istam tenebrosis cupiditatibus turbulentam: illam Dei nutu clementer subvenientem, iuste ulciscentem, istam suo fastu subdendi et nocendi libidine aestuantem: illam, ut quantum vult consulat, Dei bonitati ministram, istam, ne quantum vult noceat, Dei potestate frenatam: illam huic illudentem, ut nolens prosit persecutionibus suis; hanc illi invidentem cum peregrinos colligit suos: nos ergo has duas societates angelicas inter se dispares atque contrarias, unam et natura bonam et voluntate rectam; aliam vero natura bo-

11. Cómo en una vida intelectual partícipe de la luz eterna del Verbo pudiera nacer la primera ilusión y perversión que la desprende de su Fuente divina, no sería inteligible si no se tuviera presente la defectibilidad de su libre albedrío, o para usar el lenguaje ordinario de Agustín, la mutabilidad que nos la muestra infinitamente distante de aquella Vida en la que el Amor es idéntico a la Verdad y a la Eternidad. Mientras la voluntad sea mudable, la vía del amor es como la del agudo filo de una espada: segura y fuerte como el acero mientras está fija en su sostén divino, voluble e inciertísima en cuanto se mira a la agudeza por la que cruza. Si la adhesión a Dios llega a ser tal que excluya toda volubilidad presente y futura, quedará igualmente excluída para siempre toda posible defección; pero mientras la conversión a Dios no sea absolutamente perfecta, por más excelsa que sea una criatura espiritual, el amor lleva consigo todo su ingente peligro. Puede nacer en él la rebelión que le impulse a buscar su divina corona de luz pero sin sumisión alguna al Unico que puede darla; la rebelión que la sumerja en el amor de sí misma hasta el menosprecio del Bien verdadero.

Es claro que en una criatura espiritual dotada de tan sublime belleza no es el amor de otros seres iguales o inferiores el que puede explicar la primera deserción, sino el amor de sí misma. La tendencia íntima de ese movimiento es la de una concentración de todo su deseo de felicidad y de todo su anhelo de grandeza en el propio ser y la propia vida. No es, pues, como lo nota bien San Agustín, un amor *social* sino *egoísta*. Precisamente en esa íntima tendencia se manifiesta su radical contradicción. El amor que busca a Dios y se goza en El es un amor que se alimenta de un bien común, *la Verdad*. En su divina luz, infinita y simplicísima, no cabe parcialidad. El amor se adhiere a ella todo entero sin que en ningún sentido pueda suscitarse el temor de una rivalidad. « Allí todos tenemos de qué gozar igualmente y en común: no hay allí angustias ni estrecheces. La Verdad recibe a todos los que la aman sin envidiosos celos, y es para todos la misma y

---

nam sed voluntate perversam, aliis manifestioribus divinarum scripturarum testimoniis declaratas, etiam in hoc libro, cui nomen est Genesis, lucis tenebrarumque vocabulis significatas existimamus.

para todos casta » [23]. Por ésto el amor humilde y puro es un amor *social*. En cambio el amor soberbio es por tendencia innata un amor *antisocial*. Proviene de un retorno hacia sí mismo para adorarse, nace de una concentración de todas las aspiraciones en torno al propio yo para gozar de una completa autonomía. Tiende por consiguiente a una fruición egocéntrica que excluye todo bien común y que suscita por necesidad la envidia celosa de toda felicidad ajena.

Por ésto, como lo ha notado San Agustín, aun cuando mientras dura la manifestación transitoria del grande drama, tanto el amor impío como el amor santo sean principio de una ciudad, o sea de un cuerpo social y místico que posee su propia unidad, sin embargo allí donde prevalecerá definitivamente el amor soberbio y reinará solo, *no habrá sociedad* [23bis]. Se presenta sí en el reino del espíritu como el principio de la gigantesca construcción de un imperio no subordinado a ninguna ley ajena y extraña a la voluntad propia. Pero en realidad ese movimiento que desprende la vida espiritual de su Principio eterno e infinito no es sino una ingente caída, un colosal derrumbamiento de todo el ser, por el que se precipita el ángel rebelde hacia *la nada*, sin llegar todavía al total aniquilamiento de sí mismo; porque siempre le queda una cierta vida, aunque informe y mísera, inmortal. La voluntad mala y el amor perverso no son capaces de producir nada real; no son otra cosa que mera degradación *a summis ad infima;* y este carácter de ingente desmoronamiento conserva siempre el pecado en el mundo sea cual fuere la aparente grandeza que reviste al exterior.

12. Tal es el origen más alto de la división del mundo del espíritu. No sólo dentro de la persona humana, sino también en la sociedad nacida del primer hombre y en el cuerpo social y místico formado por los ángeles y los hombres, se da en toda su universalidad el misterio de una vida espiritual e inmortal que ilumina una sola Verdad y que dividen dos amores.

---

[23] *De lib. arbitrir.*, II, 14, 37: Habemus itaque qua fruamur omnes aequaliter atque communiter: nullae sunt angustiae, nullus in ea defectus. Omnes amatores suos nullo modo sibi invidos recipit, et omnibus communis est, et singulis casta est.

[23bis] *De civit. Dei*, XV, 4.

Profundizando en ese misterio, San Agustín ha llegado a esta idea que contiene toda una inmensa síntesis. « Dos amores: uno santo, otro inmundo; uno social, otro egoísta; uno que sirve a la común utilidad mirando a ensalzar la sociedad que reina en lo alto, otro que somete a la potestad propia aun la cosa común mirando a dominar con arrogancia; uno vasallo, otro émulo de Dios; uno tranquilo, otro turbulento; uno pacífico, otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las alabanzas engañosas, otro ávido de la gloria en cualquiera forma; uno amigable, otro envidioso; uno que quiere para el prójimo lo que quiere para sí, otro que anhela subyugarlo; uno que gobierna al prójimo por la utilidad del prójimo, otro que lo rige por utilidad propia: precedieron en los ángeles; el uno en los buenos el otro en los malos, y distinguieron dos ciudades que surgieron en el género humano bajo la admirable e inefable providencia de Dios que administra y ordena todo lo creado; la una de los justos, la otra de los inicuos. Con un cierto decurso que las entrelaza en el tiempo, se va formando el siglo, hasta que separadas en el último juicio, la una unida a los ángeles buenos obtenga en su Rey la vida eterna, y la otra unida a los ángeles malos sea enviada con su rey al fuego eterno » [24].

La misma idea expresa con no menor vigor el conocido pasaje: « Fundaron, pues, dos ciudades dos amores: la terrena el amor de sí hasta el desprecio de Dios; la celeste el amor de Dios

---

[24] *De gen. ad litt.*, XI, 15, 20: Hi duo amores, quorum alter sanctus est, alter inmundus; alter socialis, alter privatus; alter communi utilitati consulens propter supernam societatem, alter etiam rem communem in potestatem propriam redigens propter arrogantem dominationem; alter subditus, alter aemulus Deo; alter tranquillus, alter turbulentus; alter pacificus, alter seditiosus; alter veritatem laudibus errantium praeferens, alter quoquo modo laudis avidus; alter amicalis, alter invidus; alter hoc volens proximo quod sibi, alter subiicere proximum sibi; alter propter proximi utilitatem regens proximum, alter propter suam: praecesserunt in angelis; alter in bonis, alter in malis; et distinxerunt condidats in genere humano civitates duas, sub admirabili et ineffabili providentia Dei, cuncta quae creata sunt administrantis et ordinantis, alteram iustorum, alteram iniquorum. Quarum etiam quadam temporali commixtione peragitur saeculum, donec ultimo iudicio separentur, et altera coniuncta Angelis bonis in rege suo vitam consequatur aeternam, altera coniuncta angelis malis in ignem cum rege suo mittatur aeternum.

hasta el desprecio de sí. La primera puso su gloria en sí misma y la segunda en el Señor. Aquella busca la gloria de los hombres, ésta estima por su gloria a Dios testigo de su conciencia »[25].

CAPITULO X.

Los dos sentidos trascendentes de la vida social y de la historia

Dentro de nuestras almas, como lo hemos visto en los capítulos precedentes, el supremo misterio está en la elección o el abandono de la Vía divina que pasa tocando el fondo de todos los corazones, pero que no es por todos creída, ni es por todos amada y seguida. Al toque de esa Piedra angular puesta para la ruina de un mundo y la resurrección de otro, se verifica en las voluntades humanas la amorosa atracción o tenebrosa repulsa que poniendo en acción las fibras más íntimas del libre albedrío y de las pasiones hacen de cada hombre un creyente o un incrédulo, un ciudadano de la patria eterna o un miembro de la ciudad terrena. De un modo parecido, también en el mundo espiritual bien que no haya más que una única Luz creadora, iluminante y beatificante, no es única la adhesión y único el amor: frente a la voluntad humilde y al amor casto surge del fondo abismal del libre albedrío la voluntad soberbia y el amor perverso. Dada esta división crucial es claro que debe aparecer en acción una doble orientación de la vida polarizada en dos sentidos totalmente contrarios según los dos amores: en ellos están los ejes en torno a los cuales una visión profunda de la historia verá desarrollarse la trama de los hechos. Es este doble sentido trascendente, que polariza por dentro las fases de la vida social y las etapas de la historia, el que trataremos de poner en claro al presente.

---

25 *De civ. Dei*, XIV, 28: Fecerunt itaque civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam: huic autem Deus conscientiae testis, maxima est gloria.

1. El « procursus » de las dos Ciudades.

1. La intuición de la universalidad de cada una de las dos Ciudades proviene en la mente de San Agustín de su concepción filosófico-teológica del mundo interior. Una misma división causa el amor en la primera *Luz espiritual* y en el primer hombre; porque dada su semejanza en la vida racional y dada su elevación sobrenatural, su ascensión o su caída tienen un mismo sentido, o de aproximación a Dios y de adhesión a su eternidad, o de aversión y alejamiento de la misma. De los dos amores no nacen sendas sociedades en los ángeles y sendas en los hombres; sino un solo cuerpo místico que congrega todos los ángeles y hombres buenos, y opuesto a éste otro que reúne todos los ángeles y hombres malos. Porque en uno y otro es una la génesis, uno el desarrollo y uno el fin al que caminan. Más que una unidad externa y visible es ésta una unidad interna que supera una visión meramente temporal de la existencia humana. Tendrá sí una expresión visible en el desarrollo de la historia, pero únicamente como la traducción pasajera de realidades interiores que se desenvuelven en el orden recóndito del tiempo y de la eternidad.

En estas perspectivas es preciso colocarse para comprender la concepción agustiniana del *procursus* de las dos Ciudades.

Entre el origen que, como hemos visto, se remonta a la aparición en lo más alto del cielo de un doble amor, santo o perverso, en la vida de los ángeles; y el fin que se interna igualmente en el término supremo de una doble inmortalidad, feliz o infeliz: San Agustín considera todo el decurso intermedio de la creación visible y de la vida humana bajo un solo punto de vista; a saber, como el desenvolvimiento temporal de esos dos cuerpos sociales ultraterrenos.

Hállase regido ese desenvolvimiento no por una sucesión casual o por leyes inmanentes a una evolución meramente natural de los hechos, sino por razones internas y trascendentes que tienen su origen en la más íntima eternidad, la eternidad del Verbo en el seno del Padre. Sólo la vigencia de estas *razones* puede explicar el misterio de elección y reprobación que el libro sagrado señala en la cuna de las generaciones humanas. « De aquellos dos

padres del género humano nació primero Caín, el hijo que pertenece a la ciudad de los hombres; nació después Abel el que pertenece a la ciudad de Dios. Porque como en todo individuo humano, como dice el Apóstol, sabemos por experiencia que «*no es primero lo espiritual, sino lo animal, y después lo espiritual*» (1 Cor., 15, 46)... ; así en todo el linaje humano, cuando estas dos ciudades, naciendo y muriendo, comenzaron a trascurrir, nació primero el ciudadano de este siglo, y después de él, cual peregrino en la tierra, el que pertenece a la ciudad de Dios, *predestinado por la gracia, elegido por la gracia, por la gracia peregrino en el mundo y por la gracia ciudadano en el cielo*»[1].

2. No es la naturaleza la que en las fuentes mismas de las estirpes, razas y naciones trae consigo la división que separa al hombre del hombre y siembra la envidia hostil entre los hijos de un mismo seno. La primera hostilidad fratricida, mirada en su sentido trascendente, es la revelación de esa más íntima discordia que hemos visto nacer en el mundo interior del primer hombre, es la actuación de la antítesis de los dos amores.

Colocándose en este punto de vista San Agustín llega a una concepción unitaria de la evolución histórica de la humanidad y logra agrupar en torno a una sola idea central largos siglos de vida civil, interpretando a su luz el inmenso material legado por la Biblia y las obras de historiadores y filósofos del mundo antiguo. Como la persona así también la familia humana nacida de *un solo hombre* y unida a él por una solidaridad místico-social indisoluble, es el centro de un doble movimiento de conversión o aversión respecto de Dios, y de allí proviene la división que se acentuará con evidencia siempre mayor en el decurso del tiempo. El origen de las dos Ciudades coincide con el origen de la evo-

---

[1] *Id.*, XV, 1, 2: Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem; posterior Abel, ad civitatem Dei. Sicut enim in uno homine, quod dixit Apostolus, experimur quia non primum quod spirituale est, sed quod animale, postea spirituale (1 Cor. 15, 446)... sic in universo genere humano cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurrere civitates, prior est natus civis huius saeculi; posterior autem ipso peregrinus in saeculo, et pertinens ad civitatem Dei, *gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum.*

lución histórica del género humano descrita por el libro divino. « Señaladas, pues, dos Ciudades, una en la posesión de este siglo y otra en la esperanza divina, salidas ambas de una como puerta común de la mortalidad, abierta en Adán, para que corran a sus propios y debidos fines, *empieza la enumeración de los tiempos* » [2].

Esta enumeración dada por la más auténtica de las fuentes constituye el eje de la historia. Si bien en la evolución natural de la humanidad se distinguen con razón diversas estirpes, pueblos, naciones, estados e imperios; sin embargo, en el *procursus* interno y trascendente que da a esa evolución su estructura definitiva y le confiere su real unidad, no hallaremos sino dos formas de agrupación universal de los hombres y de los pueblos: las que corresponden a los dos amores.

3. De este punto de vista depende el concepto agustiniano de *ciudad.* San Agustín no ignora que por naturaleza el hombre es social. Hay en la historia una evolución natural de la sociabilidad humana por la que a través de las edades se forma y establece la *Civitas patria,* delimitada bajo diversas formas en el espacio y el tiempo. En esa evolución San Agustín halla como los estoicos un orden ascendente y jerárquico de las diversas sociedades: la familia, la patria, la sociedad mundial del género humano, la sociedad universal del espíritu. Sin embargo, su pensamiento no se ciñe a este desenvolvimiento natural de la sociedad. Su concepción metafísico-teológica realiza, también en este orden social y universal, una trasposición que le permite mirar la historia a la luz de una idea más trascendental.

La ciudad, más que en los elementos terrenos y temporales, está en los *ciudadanos*: « *Civitas in civibus est, non in parietibus* » [3]. Es la naturaleza la que forma la familia, célula de la sociedad, « *seminarium quoddam societatis* » [4]; y es la misma naturaleza la que constituye la sociedad civil en sus diversas formas, ya que ninguna clase de vivientes hay que como el género

---

[2] *Id.,* XV, 21: Propositis itaque duabus civitatibus, una in re huius saeculi, altera in spe Dei, tamquam ex communi quae aperta est in Adan, ianua mortalitatis egressis, ut procurrant et excurrant ad discretos proprios ac debitos fines, incipit dinumeratio temporum.

[3] *Sermo de Urbis excidio,* 6. 6.

[4] *De Civ. Dei,* XV, 16, 3.

humano sea « tan pronto a la discordia por sus vicios y tan sociable por naturaleza »[5].

Hay, pues, leyes naturales que presiden la formación de la familia y la constitución de la sociedad civil; pero en la vida humana hay además otras leyes más hondas y trascendentes que, ora en armonía ora en lucha con la naturaleza, forjan en su seno otros ciudadanos y otras sociedades. De la familia nacen los miembros de la sociedad civil, y al mismo tiempo en el seno de la familia y en el seno de la sociedad civil se forman los miembros de *las dos Ciudades*: los unos en virtud de una concepción que engendra la vida pero que propaga juntamente la culpa del primer hombre y lo somete a la ley del pecado; los otros en virtud de una regeneración que destruye el reato de esa culpa y traslada al hombre a la ley del amor que difunde en los corazones el Espíritu de Dios. « Así, la ciudad terrena tiene necesidad únicamente de la generación, mas la ciudad celeste necesita además de una regeneración que la libre de la mancha incurrida por aquella »[6].

4. Las dos ciudades que de este modo se forman a partir del primer manantial de la vida están, como nos ha dicho ya S. Agustín, no en el interior de los muros materiales o de las fronteras geográficas, sino en el interior de los hombres; y los hombres son lo que son sus amores. « Dos ciudades, la una de los inicuos y la otra de los santos, se extienden desde el principio del género humano hasta el fin del siglo, mezcladas al presente en los cuerpos, divididas en las voluntades, y que serán separadas en el día del jucio también en los cuerpos. Porque todos los hombres que aman la soberbia y dominación temporal con vana altivez y pompa arrogante, y todos los espíritus que aman tales cosas y buscan su gloria en la sujeción de los hombres, forman juntos una sola sociedad; y aun cuando muchas veces luchan entre sí por estas mismas cosas, sin embargo con el peso de una igual codicia caen precipitados en la misma bajeza y se encuentran unidos por la semejanza de los méritos y las costumbres. Y a su vez todos los

[5] *Id.*, XII, 27.

[6] *Id.*, XV, 16, 3: Copulatio itaque maris et feminae, quantum attinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est civitatis: sed terrena civitas generatione tantummodo, caelestis autem etiam regeneratione opus habet, ut noxam generationis evadat.

hombres y todos los espíritus que humildemente buscan la gloria de Dios y no la suya, y que con amorosa piedad van en pos de El, pertenecen a una sola ciudad »[7].

Aun cuando el amor rebelde, como lo hemos visto ya, no sea social, crea sin embargo en el tiempo un vasto dominio en fuerza de su afán de subyugar, e inspira a sus súbditos deseos insaciables que terminan todos en una idéntica aspiración, la *libido dominandi*. De allí proviene el aparente vínculo de unión que congrega esta *civitas terrena* en torno a su ángel caído. Es así como San Agustín explica su unidad en contraposición con la de la ciudad de Dios. « A los enemigos de Cristo, ¿no diremos UNO? Me atrevo a aseverar abiertamente que son UNO : porque *una ciudad* y *una ciudad,* un pueblo y un pueblo, rey y rey. ¿Qué se entiende por *una ciudad* y *una ciudad*? Babilonia, una; Jerusalén, una. Sean cuales fueren los nombres místicos con los que sean designadas, son sin embargo *una ciudad* y *una ciudad*: aquella con su rey el diablo, ésta con su rey Cristo... Todos los que gustan de lo terreno, todos los que anteponen a Dios la felicidad de la tierra, todos los que buscan lo suyo, no lo de Cristo, pertenecen a una ciudad que místicamente se llama Babilonia y tiene por rey al diablo. Al contrario, todos los que gustan de las cosas de lo alto, que meditan las cosas celestes, que viven en el siglo con el cuidado de no ofender a Dios, que evitan el pecado y si pecan no se avergüenzan de la confesión humilde, todos los mansos, santos, justos, piadosos, buenos; todos pertenecen a una ciudad cuyo rey es Cristo. Aquella es en la tierra en cierto modo mayor por el tiempo, no por la excelencia ni el honor. Aquella nació primero; ésta después: pues aquella comenzó en Caín; ésta en Abel. Estos

[7] *De catechiz. rudibus*, 19, 31: Duae itaque civitates, una iniquorum altera sanctorum, ab initio generis humani usque ad finem saeculi perducuntur, nunc permixtae corporibus, sed voluntatibus separatae, in die vero iudicii etiam corporibus separandae. Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui talia diligunt, et gloriam suam subiectione hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt; sed etsi saepe adversus se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eandem profunditatem praecipitantur, et sibi morum et meritorum similitudine coniunguntur. Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter Dei gloriam quaerentes, non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent societatem.

dos cuerpos que actúan bajo el imperio de dos reyes y que pertenecen cada uno a su ciudad, se hostilizan hasta el fin de los siglos, cuando se hará su separación »[8].

5. Como lo demuestran estos textos, las dos Ciudades tienen su origen en el plano trascendente e invisible del mundo espiritual, y se manifiestan temporalmente en el decurso visible de la historia humana, para entrar de nuevo en el plano ultraterreno de los destinos eternos. Su génesis, su desarrollo temporal, su discriminación definitiva se verifican no en virtud de una antítesis natural de la vida del espíritu en el hombre y en los ángeles, sino como consecuencia de una antagónica conversión de la voluntad en el seno de una vida elevada e iluminada por la gracia. Por lo mismo es obvio que la exaltación o la caída de esos dos mundos se manifieste con grandeza aterradora en todas sus fases.

Precisamente porque se forman en un sentido espiritual trascienden estas dos Ciudades todos los límites geográficos y todas las fronteras históricas. En las inteligencias y en las voluntades humanas el problema que surge del fondo mismo de la vida es idéntico en todas las razas, en todos los lugares y en todas las épocas, y la respuesta, tajante como agudo cincel que penetra y causa la división entre el hombre y el hombre dentro de la sociedad, y entre la carne y el espíritu dentro de la persona humana, no puede venir que de uno de los dos amores.

---

[8] *Enarrat. in ps.*, LXI, 6: Quid autem? Illi diversi errores inimici Christi, omnes tantum dicendi sunt? Nonne et unus? Plane audeo et unum dicere: quia una civitas et una civitas, unus populus et unus populus, rex et rex. Quid est una civitas et una civitas? Babylonia una; Ierusalem una. Quibuslibet aliis etiam mysticis nominibus appellentur, una tamen civitas et una civitas: illa rege diabolo; ista rege Christo ... Omnes qui terrena sapiunt, omnes qui felicitatem terrenam Deo praeferunt, omnes quae sua quaerunt, non quae Jesu Christi (Phil. 2, 21) ad unam illam civitatem pertinent, quae dicitur Babylonia mystice, et habet regem diabolum. Omnes autem qui ea quae sursum sunt sapiunt, qui caelestia meditantur, qui cum sollicitudine in saeculo vivunt ne Deum offendant, qui cavent peccare, quos peccantes non pudet confiteri, humiles, mites, sancti, iusti pii, boni; omnes ad unam civitatem pertinent, quae regem habet Christum. Illa enim in terra quasi maior est tempore; non sublimitate, non honore. Civitas illa prior nata; civitas ista posterior nata. Illa enim incoepit a Cain; haec ab Abel. Haec duo corpora sub duobus regibus agentia, ad singulas civitates pertinentia, adversantur sibi usque ad finem saeculi, donec fiat ex commixtione separatio.

Por lo mismo, cada una de las dos Ciudades se extiende a través de todas las edades, abrazando desde el principio hasta el fin todo el decurso de la historia, y penetra a través de todas las instituciones sociales en todas las fuentes íntimas de la acción humana, suscitando la cuestión crucial en la existencia de todo hombre y de todo pueblo. Son, pues, dos Sociedades de la máxima universalidad. Sin embargo, aun cuando en su *procursus* se desenvuelvan paralelamente a través de todas las épocas de la historia y se extiendan a todos los órdenes de la vida humana, no tienen una idéntica manifestación externa en el tiempo, ni establecen iguales relaciones con las naciones, estados e imperios. La Ciudad de Dios no tiene su centro sobre la tierra y el tiempo, sino en la Verdad que la funda y la ilumina [9]: la Ciudad terrena al contrario gira toda en torno al amor de lo presente, lo mundano, y de cuanto engrandece sobre la tierra. La Ciudad celeste no tiene la misión de establecer un imperio temporal sobre el mundo, sino la de regenerar la sociedad para elevarla a su primera grandeza, y la de recoger del seno de esa sociedad regenerada sus ciudadanos, *peregrinos suos*: la Ciudad terrena al contrario no puede tener otro fin en su decurso temporal que el de saciar la ambición de dominio en la que, como hemos visto, está su origen.

2. Símbolos y expresión histórica de las dos Ciudades.

6. Esta antítesis influye profundamente en el concepto agustiniano del Estado. San Agustín considera el Estado por una parte como el cauce externo por el que cursan entremezclados esos dos cuerpos místico-sociales que son los que en definitiva contienen la clave de los grandes problemas morales y políticos, y por otra como su encarnación o símbolo.

La sociedad civil, contenida dentro de los justos límites exigidos por el bien común, puede ser ciertamente figura o expresión simbólica de la Patria celeste; pero cuando *la Civitas*, quebrantando en fuerza de la ambición las normas [10] de la justicia y del

[9] *De civ. Dei*, XI, 24.
[10] *Id.*, XV, 2.

derecho, se convierte en *Dominium* se transforma por el mismo hecho en símbolo y encarnación del reino del mundo. Es claro que esa ambición no podrá saciarse jamás en ninguna forma de dominación, por más extensa que la supongamos, y es claro también que nada hay tan nocivo para la sociedad civil como el germen de discordia que ella infiltra: pero, dada su ingente fuerza, no puede menos de manifestarse en proporciones gigantescas en el decurso de los siglos y de invadir las sociedades humanas hasta convertirlas casi en una única encarnación de sí misma. Es la vista de la irrupción arrolladora de este soberbio poder la que inspira a San Agustín ciertos pasajes en los que parece comprender con el nombre de *Ciudad terrena* casi la totalidad de los grandes estados que el hombre ha fundado sobre el mundo sin llegar nunca a la verdadera paz. « *Abandonada la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?* » [11].

Sobre la tierra, la Ciudad de Dios más que patria es *tabernáculo*: su paso por el mundo es una peregrinación secular. No es, pues, extraño que en la historia aparezca con este carácter de *peregrina*. y que ninguno de los grandes imperios haya podido ser elegido no ya para encarnar su ideal santo, pero ni siquiera para ser su figura y expresión sensible. Dada la primera prevaricación, no es extraño que en los Estados e Imperios parezca prevalecer en absoluto el espíritu de la Ciudad terrena sobre el de la Ciudad de Dios, y de allí provienen los interminables conflictos entre la fuerza y el derecho, el despotismo y la libertad, de los que ha sido y será siempre teatro la vida humana. « En la sociedad humana ..., por desear cada cual sus utilidades y ambiciones, y no ser bastante lo que se apetece para todos, (porque lo que en ella se busca no es el Bien que permanece siempre el mismo), las más veces hay divisiones y la parte que prevalece, oprime a la otra. La vencida se rinde y sujeta a la victoriosa, pues prefiere y estima más cualquiera paz y vida tranquila que el dominio y aun que la libertad; de suerte que causan gran admiración los que han querido antes morir que someterse. Porque en todas las naciones en cierto modo está admitido el natural dictamen de preferir rendirse a los ven-

---

[11] *Id.*, IV, 4: Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna?

cedores los que fueron vencidos, que quedar totalmente aniquilados con los rigores de la guerra » [12].

7. Por esta oposición fundamental, las dos Ciudades se manifiestan en el curso de la historia en modo muy diverso. La *civitas terrena* se revela sobre todo en el fausto y la consiguiente depravación religiosa y social de los grandes imperios; halla su expresión máxima en dos Metrópolis que fueron en el Oriente y el Occidente cabeza del mundo: *Babilonia y Roma.* Estas dos Urbes son dos figuras de la Ciudad terrena que se retratan mutuamente, ya que « Babilonia aparece como una primera Roma » y « Roma como una segunda Babilonia » [13]. El cetro del mundo pasa de la primera a la segunda, de suerte que « en el tiempo en el que ya en algún modo Roma nacía, el más grande de los imperios, el imperio de los asirios, halló el fin de su inmensa longevidad » [14]. Desde entonces comienza la estructuración de una nueva etapa de la historia hasta que Roma, « subyugada ya el Africa, subyugada la Grecia, y extendido su imperio por otras dilatadas regiones

---

[12] *Id.*, XVIII, 2, 1: Societas igitur usquequaque mortalium diffusa per terras et in locorum quantislibet diversitatibus, unius tamen eiusdemque naturae quadam communione devincta, utilitates et cupiditates suas quibusque sectantibus, dum id quod appetitur aut nemini, aut non omnibus sufficit, quia non est idipsum, adversum se ipsam plerumque dividitur, et pars partem, quae praevalet opprimit. Victrici enim victa succumbit, dominationi scilicet, vel etiam libertati qualemcumque pacem praeferens ac salutem: ita ut magnae fuerint admirationi qui perire quam servire maluerunt. Nam in omnibus fere gentibus quodammodo vox naturae ista personuit, ut subiugari victoribus mallent, quibus contingit vinci, quam bellica omnifariam vastatione deleri.

[13] *Id.*, XVIII, 2, 2: Ob hoc debemus, ubi opus est, Assyrios memorare reges: *ut appareat quemadmodum Babylonia, quasi prima Roma*, cum peregrina in hoc mundo Dei civitate procurrat. Res autem quae propter comparationem civitatis utriusque, terrenae scilicet et coelestis, huic oportet inserere, magis ex Graecis et Latinis, *ubi et ipsa Roma quasi secunda Babylonia est,* debemus assumere.

[14] *Id.*, XVIII, 21: Post hunc non est deus factus in Latio, nisi Romulus conditor Romae. Inter istum autem et illum reges reperiuntur duo: quorum primus est, ut Virgiliano eum versu eloquar, *Proximus ille Procas, Troianae gloria gentis* (Aeneid. lib. 6, 767). Cuius tempore *quia iam quodammodo Roma parturiebatur, illud omnium regnorum maximum Assyriorum finem tantae diuturnitatis accepit.*

[15] *Id.*, 45, 3: Tunc iam Roma subiugaverat Africam, subiugaverat Gre-

del Orbe, como impotente para llevarse a sí misma, se deshaga en pedazos » [15].

La Roma pagana, en la pompa de su dominio imperial y en el abyecto lujo de su Panteón idolátrico, representa uno de los momentos culminantes del decurso secular de la Ciudad del mundo. Pero ésto no quiere decir que San Agustín desconozca las virtudes naturales que la habían llevado a la constitución de su imperio, o que ignore sus destinos providenciales; sino que contemplando la historia a la luz de la justicia eterna, de la verdad sin sombras, de la paz sin esclavitudes opresoras, veía en todo imperio en general, y en el asirio y romano en especial, la antítesis concreta de la Ciudad *cuya ley es la Verdad y cuyo vínculo es la Caridad.*

Mas no por eso debe concluírse que el nacimiento, duración y fin de los grandes imperios no sea objeto del plan que la Providencia actúa en el gobierno del mundo. Todo al contrario: « no sin alta Providencia de Dios, en cuya mano está que cada uno salga vencido o vencedor en la guerra, fue dispuesto que unos tuviesen reinos y otros viviesen sujetos a los que reinan. Pero entre tantos reinos como ha habido en la tierra, en los que se ha dividido la sociedad por el interés y ambición terrena (a la cual con nombre genérico llamamos Ciudad de este mundo), dos reinos vemos que han sido más ilustres y poderosos que los otros; el primero el de los Asirios, el segundo el de los Romanos. Aquel floreció en el Oriente, éste en el Occidente; y al término del uno siguió luego el principio del otro. Todos los demás reinos y reyes con más propiedad los llamaría yo jirones y retazos de éstos » [16].

Roma, al congregar bajo su cetro tantas naciones, plasmó el imperio universal en el que comenzaría a palpitar con fuerza di-

---

ciam, lateque etiam aliis orbis partibus imperans tamquam se ipsam ferre non valens sua se quodammodo magnitudine fregerat.

16 *Id.*, XVIII, 2: Hinc factum est ut non sine Dei providentia, in cuius potestate est ut quisque bello aut subiugetur aut subiuget, quidam essent regnis praediti, quidam regnantibus subditi: sed inter plurima regna terrarum, in quae terrenae utilitatis vel cupiditatis est divisa societas (quam civitatem mundi huius universali vocabulo nuncupamus), duo regna cernimus longe caeteris provenisse clariora, Assyriorum primum, deinde Romanorum, ut temporibus, ita locis, inter se ordinata atque distincta. Nam quo modo illud prius, hoc posterius; eo modo illud in Oriente, hoc in Occidente

vina la vida de un nuevo cuerpo místico. Frente a la fase culminante de la manifestación externa de la ciudad terrena, la Providencia hizo surgir otra fase, la más honda que haya conocido la historia, a saber la que empieza con el nacimiento de Cristo y de su Iglesia [16bis].

8. Porque también el *procursus* de la Ciudad celeste tiene sus etapas que podíamos comparar a las sucesivas edades del hombre: la infancia, la niñez, la adolescencia, la juventud y virilidad. Pero ese *procursus* adquiere su expresión histórica no en la hegemonía de grandes imperios, sino en la misión de *grandes hombres justos*. De Abel a Noé la Ciudad de Dios tuvo su infancia; de Noé a Abraham su niñez; de Abraham a David su adolescencia [17], y en David « se verificó una cierta articulación del tiempo que señala como el comienzo de la juventud del pueblo de Dios » [18]. La plenitud de los tiempos y virilidad del pueblo de Dios no comienza sino cuando es enviado y nace Jesucristo, y el verdadero reino visible en el que la Ciudad celeste pasa de las sombras a la realidad surge solamente con la fundación de la Iglesia. La grande antítesis de la historia llega a su punto central en el imperio de Octaviano Augusto, cuando según lo anunciado por los Profetas y lo vislumbrado por las Sibilas, muere un mundo y resurge otro en Aquel que es la piedrar angular de los siglos [16ter].

San Agustín sintetiza maravillosamente esa antítesis cuando

---

surrexit: denique in illius fine huius initium confestim fuit. Regna caetera, caeterosque reges vellut appendices istorum dixerim.

[16bis] *Id.*, XVIII, 45-46.

[16ter] *Id.*, XVIII, 47 et sq.

[17] *Id.*, XVI, 43, 3: Neque enim frustra Mattheus evangelista sic generationes commemoravit, ut hoc primum intervallum quatuordecim generationibus commendaret, ab Abraham scilicet usque ad David (Mt. 1, 17). Ab adolescentia quippe incipit homo posse generare: propterea generationum ab Abraham sumpsit exordium... Ante hunc ergo velut pueritia fuit huius generis populi Dei, a Noe usque ad ipsum Abraham: et ideo prima lingua inventa est, id est hebraea. A pueritia namque homo incipit loqui post infantiam, quae hinc appellata est, quia fari non potest. Quam profecto aetatem primam demergit oblivio, sicut aetas primi generis humani est deleta diluvio.

[18] *Id.*, l. c.: In quo articulus quidam factus est et exordium quodammodo iuventutis populi Dei.

escribe que mientras la Ciudad terrena, lejos de ser fundada por un poder divino, fue la que hizo y creó sus dioses; la Ciudad celeste no hace ni crea su Dios, sino que existe « porque ha sido construída por el verdadero Dios, cuyo sacrificio verdadero no es otro que ella misma »[19]; e igualmente cuando, confrontando el nacimiento de Roma y su fundador Rómulo con el de la Iglesia y su fundador Jesucristo, escribe: « Uno de los hombres más doctos y elocuentes de la antigüedad, Marco Tulio Cicerón, dice que se creyó milagrosamente la divinidad de Rómulo, porque los tiempos habían llegado ya a la erudición que no admite las falsedades de las fábulas. Mas ¿quién creyó que Rómulo fue dios, sino Roma, mientras era población aún reducida y cuando comenzaba a cimentarse su futura gloria? Más tarde los descendientes hubieron de conservar en su memoria necesariamente las tradiciones que recibieron de sus mayores, de suerte que creciese la ciudad con la superstición que había mamado en cierto modo con la leche de su madre, y llegando a poseer un imperio tan vasto y dilatado, desde la cumbre de su esplendor, como desde alta cima, bañase con esta su opinión las otras naciones a quienes dominaba. De suerte que, aunque éstas no lo creyesen, llamasen Dios a Rómulo por no ofender el honor de la ciudad a quien rendían vasallaje dando a su fundador diverso nombre que el que le daba Roma; la cual lo creyó tal no por amor de lo falso sino por ilusión del amor. Pero a Cristo, aunque es fundador de la Ciudad celestial y eterna, no porque la erigió le tuvo ésta por Dios; antes ha de irse fundando y elevando porque lo creyó. Roma después de ya construída y dedicada, veneró a su fundador en sus templos; esta Jerusalén, para poderse construír y dedicar, puso a Cristo Dios su fundador en el fundamento de la fe. Aquella amando a Rómulo, creyó que era Dios; ésta creyendo que Cristo era Dios, le amó »[20].

---

[19] *Id.*, XVIII, 54, 2: Illa quae terrena est, fecit sibi, quos voluit, vel undecumque, vel etiam ex hominibus falsos deos, quibus sacrificando serviret: illa autem quae coelestis peregrinatur in terra, falsos deos non facit, *sed a vero Deo ipsa fit, cuius verum sacrificium ipsa sit.*

[20] *Id.*, XXII, 6: Unus e numero doctissimorum hominum, idemque eloquentissimus omnium M. Tullius Cicero, propterea dicit divinitatem Ro-

9. La ley fundamental, pues, de la historia procede de la actuación del doble *procursus* de la Ciudad de Dios y la Ciudad del mundo según los designios eternos de la Providencia. En toda urbe y en toda estirpe puede hallarse la proyección exterior de ese doble procursus que se entrelaza, se entrecruza y se hace guerra en el fondo de toda vida humana; pero sintetizando los datos de la historia sagrada y profana, hemos visto que San Agustín la encuentra especialmente representada en tres Metrópolis: Jerusalén, Babilonia, Roma; y en tres estirpes: la israelítica, la asiria y la romana. El pueblo judío ha tenido el destino providencial de erigir la ciudad que debía ser la figura y el heraldo de la Ciudad de Dios [21]; y los dos mayores imperios, el asirio y el romano, han aparecido en la historia como dos gigantescos signos de la Ciudad terrena. Pero lo que importa en definitiva en el estudio de los hechos es pasar de los símbolos a las realidades trascendentes y de las sombras a la luz.

Jerusalén, Babilonia, Roma son ciudades cuya existencia histórica se halla circunscrita y definida por determinados límites de lugar y tiempo; pero los cuerpos místico-sociales que simbolizan, trascienden toda determinación espacial y comprenden todo el decurso secular de la historia. « Estas ciudades son según la letra ciudades reales. Mas aquella Jerusalén material no está ya habitada en nuestros tiempos por los judíos. Después de la crucifixión

---

muli mirabiliter creditam, quod erudita iam tempora fuerant, quae falsitatem non reciperent fabularum. Quis autem Romulum deum nisi Roma credidit, atque id parva et incipiens? Tum deinde posteris servare fuerat necesse quod acceperat a maioribus, ut cum ista superstitione in lacte quodammodo matris ebibita cresceret civitas, atque ad tam magnum perveniret imperium, ut ex eius fastigio velut ex altiore quodam loco alias quoque gentes quibus dominaretur, hac sua opinione perfunderet ... Christus autem, quamquam sit coelestis et sempiternae conditor civitatis, non tamen eum, quoniam ab illo condita est, Deum credidit: sed ideo potius est condenda, quia credidit. Roma conditorem suum iam constructa et dedicata tanquam Deum coluit in templo: haec autem Jerusalem conditorem suum Deum Christum, ut construi posset et dedicari, posuit in fidei fundamento. Illa illum amando esse deum credidit ista istum Deum esse credendo amavit.

[21] *Id.*, XVI, 3, 2: Israel populus ..., in quo Dei civitas et in sanctis peregrinata est, et in omnibus sacramento adumbrata.

del Señor, les ha llegado el duro castigo y arrancados de aquel lugar han sido dispersos por todos los pueblos de la tierra... Esa ciudad terrena revestía, pues, la figura de otra Ciudad celeste que permanece eterna, y cuando ésta que era representada comenzó a aparecer y anunciarse con mayor evidencia, la sombra que la expresaba fue expelida: por eso ahora no se levanta allí el templo que había sido construído cual imagen del futuro cuerpo de Cristo. Poseemos la luz; pasó la sombra. Sin embargo, aún vivimos en cierta cautividad... Considerad los nombres de estas dos Ciudades, Babilonia y Jerusalén. Babilonia se interpreta *confusión;* Jerusalén, *visión de paz.* Fijad la atención ahora en la ciudad de la confusión para que entendáis la visión de paz: toleréis aquella y suspiréis por ésta. ¿En qué pueden distinguirse estas dos Ciudades? ¿Podemos quizá separarlas una de otra? Mezcladas están, y desde el comienzo del género humano mezcladas corren hasta el fin de los siglos. Jerusalén obtuvo su comienzo en Abel; Babilonia en Caín. La edificación material de esas ciudades tuvo lugar más tarde: Jerusalén surgió en la tierra de los Jebuseos..., Babilonia en las regiones interiores de la Persia, en donde por largo tiempo irguió su cabeza sobre las demás naciones. Fueron, pues, construídas estas dos urbes en épocas determinadas, para que se manifestara en ellas la figura de otras dos Ciudades comenzadas ya mucho antes y que permanecerán hasta los últimos tiempos para ser separadas en el fin. ¿En qué podemos, pues, distinguirlas al presente, mientras van mezcladas? Las distinguirá al fin el Señor, cuando pondrá unos a la diestra, otros a la izquierda: Jerusalén a la diestra, Babilonia a la izquierda. Sin embargo, aun ahora podemos señalar algo en que se distinguen los ciudadanos de Jerusalén de los ciudadanos de Babilonia. Hacen a estas dos Ciudades dos amores: a Jerusalén el amor de Dios; a Babilonia el amor del siglo. Pregúntese, pues, cada cual qué es lo que ama y hallará de cuál de ellas sea ciudadano: y si se hallare ciudadano de Babilonia, extirpe el amor perverso y plante la caridad; mas si se hallare ciudadano de Jerusalén, tolere la cautividad y espere la libertad» [22].

---

[22] *Enarrat in ps.*, LXIV, 1-2: Et videte nomina duarum istarum civitatum, Babylonis et Jerusalem. Babylon confusio interpretatur, Jerusalem

3. La suprema antítesis.

10. Hay, pues, dos rutas en la historia secular de la humanidad distintas en su origen y distintas en el desarrollo de sus diversas etapas: aun cuando aparezcan entrelazadas y confundidas como en una sola malla en el decurso del tiempo, sin embargo por su oposición esencial y trascendente se dirigen en dos sentidos diametralmente opuestos. La Ciudad de Dios y la Ciudad mundana miran a dos fines absolutamente inconciliables y avanzan hacia destinos eternos que formarán el supremo de los antagonismos.

La diferencia que caracteriza más íntimamente el espíritu de la Ciudad de Dios y el de la Ciudad mundana puede resumirse en estas dos palabras: *turbulencia y paz.*

No es posible que la Ciudad mundana pueda establecer su dominio en la sociedad y en los estados de modo que sus ciudadanos lleguen a gustar todos del banquete de la vida *en paz.* «La Ciudad terrena, *que no ha de ser sempiterna porque cuando estuviere condenada a los últimos tormentos no será ciudad,* tiene en la tierra su bien propio del que se alegra, como pueden alegrar tales cosas; y porque no es tal este bien que libre de toda angustia,

---

visio pacis. Intendite nunc civitatem confusionis, ut intelligatis visionem pacis: istam toleretis, ad illam suspiretis. Unde dignosci possunt istae duae civitates? Numquid possumus eas modo separare ab invicem? Permixtae sunt, et ab ipso exordio generis humani permixtae currunt usque in finem saeculi. Jerusalem accepit exordium per Abel; Babylon per Cain: aedificia quippe urbium postea facta sunt. Illa Jerusalem in terra Jebusaeorum ..., Babylon autem condita est in intimis Persidis regionibus, quae diuturno tempore caput extulit super caeteras gentes. Duae ergo istae urbes certis temporibus conditae sunt, ut manifestaretur figura duarum civitatum olim coeptarum, et usque in finem in isto saeculo mansurarum, sed in fine separandarum. Unde ergo possumus eas modo ostendere, quae permixtae sunt? Ostendet tunc Dominus cum alios ponet ad dexteram, alios ad sinistram. Jerusalem ad dexteram erit; Babylon ad sinistram ... Possumus tamen et aliquid afferre, quantum Dominus donat unde distinguantur pii fideles, etiam hoc tempore, cives Jerusalem a civibus Babyloniae. Duas istas civitates faciunt duo amores: Jerusalem facit amor Dei; Babyloniam facit amor saeculi. Interroget ergo se quisque quid amet, et inveniet unde sit civis: et si se invenerit civem Babyloniae exstirpet cupiditatem, plantet charitatem; si autem se invenerit civem Jerusalem, toleret captivitatem, speret libertatem.

por eso esta Ciudad anda de ordinario dividida contra sí misma con discusiones, guerras, batallas, procurando alcanzar victorias o mortales o efímeras. Pues por cualquier parte que se levantare en guerra contra otra parte de sí misma, pretende siempre ser vencedora de las gentes, siendo cautiva de los vicios» [23].

Por el hecho mismo de que esta Ciudad no busca su bien en Dios, sino en la libre posesión y dominio de sí misma y de las demás cosas por sí misma, lleva necesariamente dentro de sí el germen de la discordia. Alejada de Dios pretenderá colmar su vacío suscitando sobre la tierra ingentes imperios de cuya fuerza se sirva para extender ilimitadamente su pretensión de dominio universal; intentará realizar efectivamente en el mundo presente el sueño de grandeza concebido en el primer impulso del soberbio culto de sí misma. Pero esta altiva pretensión no hará otra cosa que desencadenar en la sociedad humana las más violentas pasiones y lanzar las naciones unas contra otras, convirtiendo a sus ciudadanos en enemigos peores que las fieras; «*pues nunca los leones y los dragones han tenido guerras entre sí como las han tenido los hombres*» [24].

Nada muestra en la historia tan trágicamente la actuación del poder formidable entrañado en la soberbia de la Ciudad mundana como la discordia permanente y las guerras fratricidas. Y sin embargo, nada hay que apetezca más íntimamente la naturaleza misma del hombre como *la paz*. San Agustín dedica a este tema predilecto algunas de las más bellas páginas de su grande obra.

El hombre tiende a la felicidad como a su fin, y esta felicidad no puede consistir en los bienes pasajeros de la tierra sino en la posesión del sumo Bien. La fruición de este Bien no es otra cosa

---

[23] *De civ. Dei*, XV, 4: Terrena quippe civitas quae sempiterna non erit (neque enim cum in extremo supplicio damnata fuerit, iam civitas erit), hoc habet bonum suum, cuius societate laetatur, qualis esse de talibus rebus laetitia potest. Et quoniam non est tale bonum, ut nullas angustias faciat amatoribus suis, ideo civitas ista adversus seipsam plerumque dividitur litigando, bellando atque pugnando, et aut mortiferas aut certe mortales victorias requirendo. Nam ex quacumque sui parte adversus alteram sui partem bellando surrexerit quaerit esse victrix gentium, cum sit captiva vitiorum.

[24] *Id.*, XII, 22: Neque enim umquam inter se leones, aut inter se dacones, qualia homines, bella gesserunt.

que la vida eterna prometida a los buenos, vida que los hará partícipes del gozo inenarrable de la Verdad de modo que excluya todo peligro y temor de perderlo. El gozo de la Verdad es el bien común y el bien único de todos los justos, o sea el bien propio de la Ciudad celeste formada por ellos. Ese gozo es el término de toda inquietud, es el fin de toda tendencia hacia la vida feliz; ya que una vez obtenido nada queda que desear. Es al mismo tiempo un gozo que colma toda aspiración de un modo infinito. o sea de un modo que jamás y en ningún sentido podrá agotar la fuente de la que dimana. Esta es eterna, inmutable, purísima, inmensa sobre toda medida, y sacia de tal modo a cada uno de sus amadores que llena sola todo su vacío permaneciendo para los demás igualmente inagotable. Por ésto Ella es la verdadera fuente de la paz, de la que vive y vivirá la Jerusalén celeste; y por ésto también puede decirse que el fin de la Ciudad de Dios peregrina en el mundo es la vida eterna o la paz, o juntando felizmente una y otra en una sola expresión, «*la paz en la vida eterna, o la vida eterna en la paz*» [25].

11. La paz es una aspiración tan hondamente entrañada en el espíritu del hombre, en la sociedad y aun en la naturaleza misma, que nunca deja de constituír el término al que anhelan todos llegar. « Quien intuyere conmigo algo de las cosas humanas y de la común naturaleza, es preciso reconozca que así como no hay quien no guste de gozar, tampoco hay quien no guste de tener paz. Aun los mismos que traman la guerra no apetecen otra cosa que vencer: es decir llegar tras la guerra a una gloriosa paz. ¿Qué otra cosa es la victoria sino la sumisión de los enemigos? Obtenida ella, se aspira a la paz ... Y si hay quienes quieren perturbarla, no es porque la aborrezcan, sino porque desean tenerla a su albedrío.

---

[25] *Id.*, XIX, 11: Quapropter possumus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut aeternam diximus vitam ... Nam et ipsius civitatis mysticum nomen, id est Ierusalem, quod et ante iam diximus, Visio pacis interpretatur ... Profecto finis civitatis huius, in quo summum habebit bonum, *vel pax in vita aeterna, vel vita aeterna in pace* dicendus est, ut facilius ab omnibus possit intelligi. Tantum enim est pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri.

No quieren que deje de haber paz, sino que haya la que ellos deseen »[26].

No es, pues, extraño que aun la Ciudad del mundo deje traslucir este deseo tan íntimo en todo ser racional como el deseo de la felicidad, y que al cabo de sus odios y sus guerras, de sus prepotencias y despotismos, intente llegar a la sumisión tranquila de los vencidos y esclavizados, o sea a una paz. Es así como la soberbia imita perversamente a Dios. « ¿Qué tigre hay que blanda y cariñosamente no acaricie a sus cachorros y tranquilizada su fiereza no los halague? ... Cuanto más el hombre debe sentirse conducido por las leyes de la naturaleza a buscar la sociedad y conservar la paz con los demás hombres en cuanto está de su parte. Hasta los malos sostienen la guerra por la paz de los suyos; y a todos si pudiesen los querrían hacer suyos, para que todos y todas las cosas sirvan a uno: ¿y cómo podrían conseguirlo sino haciendo que por amor o por temor todos consientan en su paz? Así la soberbia imita perversamente a Dios. Odia la igualdad con los demás bajo el dominio divino; y en cambio ambiciona imponerles su yugo en lugar del de Dios. Odia, pues, la paz justa de Dios y ama su paz inicua: pero en todo caso no puede menos de amar una cierta paz. Porque ningún vicio hay tan opuesto a la naturaleza que cancele y borre hasta los últimos vestigios de la misma »[27].

---

[26] *Id.*, XIX, 12: Quod enim mecum quisquis res humanas naturamque communem utcumque intuetur agnoscit, sicut nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit, Quandoquidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt: ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est victoria nisi subiectio repugnantium? quod cum factum fuerit, pax erit. Pacis igitur intentione geruntur et bella... Nam et illi qui pacem in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt.

[27] *Id.*, XIX, 12, 2: Quae enim tigris non filiis suis mitis immurmurat, et pacata feritate blanditur?... Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam: cum enim mali pro pace suorum belligerent, omnesque, si possent, suos facere velint, ut uni cuncti et cuncta deserviant; quo pacto nisi in eius pacem, vel amando vel timendo consentiant? Sic enim superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo: sed imponere vult sociis dominationem pro illo. Odit ergo iustam pacem Dei et amat inicuam pacem suam: non amare tamen

Pero la paz de los impíos no merece llamarse paz. Porque no puede haber paz verdadera donde impera el supremo desorden, el desorden de la injusticia, o sea la subversión que nace forzosamente de una ambición de dominio rebelde contra Dios y despótica contra los demás. Para que la paz sea verdadera no basta cualquiera concordia, obtenida aun con el temor y la fuerza, sino una *concordia ordenada*. El orden es el elemento esencial de la paz siempre que se apoye en su divino fundamento y se extienda a todas las cosas dando a cada una su propio lugar: la paz verdadera consiste en la tranquilidad del orden. « La paz del cuerpo es la ordenada disposición y templanza de sus partes. La paz del alma irracional la ordenada quietud de sus apetitos. La paz del alma racional la ordenada armonía del conocimiento y de la acción. La paz del cuerpo y del alma la ordenada vida y salud del viviente. La paz del hombre inmortal y de Dios inmortal la ordenada obediencia en la fe bajo la ley eterna. La paz de los hombres la ordenada concordia. La paz de la casa la ordenada concordia que guarden en mandar y obedecer los que viven juntos. La paz de la ciudad la ordenada concordia que en mandar y obedecer guardan los ciudadanos. La paz de la celeste Ciudad la ordenadísima y concordísima sociedad establecida para gozar de Dios, y unos de otros en Dios. La paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales que da a cada una su propio lugar » [28].

* * *

12. Mediante esta poderosa intuición de las profundidades del mundo del espíritu, San Agustín nos pone en el centro de la grande antítesis que domina en la historia de la sociedad no menos

---

qualecumque pacem nullo modo potest. Nullum quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia.

[28] *Id.*, XIX, 13, 1: Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita salusque animantis. Pax hominis mortalis et Dei immortalis, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi con-

que en la existencia de la persona humana. La idea agustiniana de las dos Ciudades contempla con la máxima amplitud y universalidad en el interior de la vida social el grande problema visto y experimentado en la propia conciencia. Supuesta esa trasposición, el punto focal de su visión filosófica y teológica está en hallar en la trama temporal de la historia la manifestación o revelación del drama espiritual y trascendente, que tiene su origen y su fin en un plano extratemporal y ultraterreno, y su « procursus » en la vida y evolución secular de la humanidad. Como se entrelazan y cruzan en el corazón del hombre dos itinerarios del espíritu y dos mundos, así se entrelazan y cruzan en el corazón de la sociedad dos rutas de la humanidad y dos Ciudades. La « *antítesis* » que divide y convierte en oscuro caos la vida social no menos que la individual tiene su raíz en la primera e íntima contradicción de dos amores. El nacimiento y ocaso de los grandes imperios, los conflictos sociales y políticos, las discordias civiles, las guerras internacionales y en general todos los sucesos que imprimen una orientación al curso de los hechos, son la traducción de la génesis, desenvolvimiento y destino supremo de dos cuerpos místico-sociales que actúan en la vida de todos los pueblos y todas las naciones.

Con esta clara visión San Agustín ha puesto en evidencia el principio esencial de una Teología y Filosofía de la Historia.

---

cordia civium. Pax caelestis civitatis, ordinatissima atque concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

IV.

Historia del espíritu y experiencia mística

CAPITULO XI.

Unidad y eternidad en el Misterio de Cristo

1. El mundo interior del hombre y el universo espiritual constituído por todas las criaturas racionales ofrecen al pensamiento agustitiano, como lo hemos visto en las páginas precedentes, un idéntico problema fundamental. Como la vida personal, así también la vida social es el centro de un doble movimiento hacia la eternidad o hacia el tiempo, hacia Dios el sumo Ser o hacia la nada. La psicología y la historia nos presentan en el hombre y en la sociedad un formidable contraste entre el bien y el mal, la felicidad y la miseria, la justicia y la injusticia, de suerte que puede parecer absolutamente imposible el llegar a comprender si hay o no en el fondo de ese *grande abismo* una verdad absoluta y cuál pueda ser su visión segura y cierta.

Otras filosofías y otras religiones, al comprobar la grandeza del imperio del mal, han inferido como ineludible consecuencia una concepción radicalmente pesimística de la vida humana. No así el Cristianismo. Como lo ha visto San Agustín, la revelación cristiana descorre sí los velos que ocultan en su más íntima y remota raíz las causas y origen del mal, muestra su profundidad, señala su inmensa extensión; pero en el cuadro que ella traza, el mal, la pena y el dolor constituyen *las sombras,* no la figura destinada a tener relieve y forma real.

Como al hombre conciente de su conflicto interior la revelación cristiana muestra la *Luz-senda* que resuelve en modo divino toda íntima antítesis, por más insuperable que haya podido parecer a los sistemas filosóficos; así a la sociedad humana y al mundo todo del espíritu muestra la única Verdad, que además de ser Sabiduría que crea, ilumina y beatifica, es también Amor que redime.

En ésto consiste principalmente la incontestable superioridad de la nueva visión del mundo descubierta por el Evangelio al corazón del hombre. Sócrates y los estoicos en el mundo antiguo, Hegel y los neoestoicos en el moderno, han podido analizar con

profundidad las grandezas y miserias que destrozan la vida humana y han podido vislumbrar también las que dividen el mundo del espíritu; pero sólo el Cristianismo ha traído al mundo el mensaje de un Verbo-Redentor que permanece en los cielos como Luz inmutable de los ángeles, y se hace carne, nace, vive, muere y resucita en la tierra para redimir a los hombres y formar de unos y otros una sola Ciudad.

Por tanto, señaladas ya en toda su universalidad las dos raíces del conflicto espiritual del hombre y de la sociedad y las dos rutas de la historia, es preciso volvamos la mirada al centro mismo de toda síntesis verdadera y trascendente: el Hombre-Dios.

1. La idea y el sentido de la historia teándrica.

2. Si se pregunta cuál sea la idea central de la Cristología agustiniana, parece indudable deba responderse que consiste en la *idea de unidad*.

La unión del Verbo con el hombre en una misma Persona, y la unión de Cristo con la Iglesia en un mismo Cuerpo místico constituyen efectivamente el tema fundamental de la doctrina que San Agustín ha elaborado con su habitual profundidad en numerosas obras. Vista la evolución de su espíritu y examinada la estructura interna de su concepción filosófico-teológica, no nos será difícil señalar la razón por la que para el Santo Doctor el aspecto de mayor trascendencia en el misterio de la encarnación del Verbo tenía que ser el de la unidad.

El problema cual brota de las entrañas mismas de la vida espiritual y social consiste, bajo el aspecto filosófico, en las « contrariedades » de un mundo interior que ilumina una sola Verdad pero que dividen dos amores; y bajo el punto de vista teológico, en la elección o reprobación de una vida que eleva y regenera la gracia de un solo Mediador pero que dividen los *dos pesos* de la caridad o de la soberbia, principio de todo pecado. Lo que ha producido en el espíritu del hombre y en el mundo de los ángeles el alejamiento de la Luz divina en la que se mantendrían si perseverasen en la verdad y la gracia, es *la división* causada por el múltiple abismo que abre forzosamente en la vida espiritual un amor desprendido de su centro. Lo que puede regenerar la vida

no deberá, pues, consistir en otra cosa que en el retorno a aquello que constituye la esencia misma del amor verdadero: *la unión* al Bien inmutable.

Ahora bien; la revelación cristiana presenta como solución única, absoluta e integral de este problema una Persona, *el Hombre-Dios.* Y al presentarlo ante el hombre y ante la sociedad como centro de la historia íntima de cada uno no menos que de la historia universal, la revelación cristiana entra ciertamente a fondo en las supremas aspiraciones del alma racional, las aspiraciones al ser eterno, a la verdad indefectible, al amor inmutable; y entra igualmente a fondo en el enigma de la división interior del hombre y del mundo espiritual, que hemos visto entrar en acción en virtud del libre movimiento de la voluntad creada.

He ahí por qué para San Agustín, en la visión de la vida y la persona de Cristo, todo converge a una sola cosa: a la unificación en El de toda vida espiritual regenerada en las fuentes vivas de un amor que será verdadero porque será eterno.

Esta idea de unidad guía su pensamiento en el siguiente notabilísimo pasaje: « Este sacramento, este sacrificio, este sacerdocio, este Dios era el que, antes de que viniera nacido de mujer, señalaban ya todas las cosas que sagrada y místicamente aparecieron a nuestros padres por milagrosa intervención angélica; y figuras suyas eran también las cosas realizadas por ellos mimos: de suerte que en cierto modo todas las criaturas hablasen con los hechos de *Uno* que debía venir, en quien estaba la salvación de todos los que serían libertados de la muerte. Porque habiéndonos por iniquidad impía desprendido de un Dios sumo y verdadero y habiéndonos vanamente esparcido en muchas cosas, destrozado por muchas maneras y adherido a lo mortal en muchos modos; convenía que por designio y mandato de un Dios que sabe compadecerse, esas mismas muchas cosas proclamasen la venida de *Uno;* y que llamado de muchos viniese *Uno,* y que atestiguaran muchas cosas la llegada de *Uno,* y que exonerados de múltiples pesos viniéramos a *Uno,* y que muertos en el alma por muchos pecados y condenados a morir en la carne por el pecado, viviéramos por el amor de *Uno* muerto por nosotros en la carne sin pecado, y que creyendo en su resurrección y resucitando espiritualmente con El por la fe, fuéramos justificados y hechos una cosa sola en *Un justo*:

ni había que temer que desesperáramos de resucitar en la carne, viendo que nos precedía como a miembros *Una cabeza;* en la cual purificados ahora por la fe y reintegrados entonces por la visión y reconciliados por el Mediador, nos juntemos *a Uno,* gocemos *de Uno,* permanezcamos *Uno* » [1].

3. Esta página ofrece el esquema de la doctrina *de Verbo Incarnato* que San Agustín desarrolla en sus diversas obras. En Jesucristo, y solamente en El, puede la vida personal y la vida social hallar de nuevo la Luz que la unifique, el Amor que la sosiegue, la Eternidad que le confiera la plenitud del ser: la solución, en una palabra, divina e integral, del enigma de la existencia de los hombres y de la sociedad sobre la tierra. Tal es *la misión* que el antiguo Testamento prefiguró en los siglos pasados y que el Evangelio anunció y anuncia aún sobre el mundo: misión del Verbo, Unigénito de Dios, que *haciéndose carne* desciende hasta el estado extremo de la vida desviada y mísera del hombre, *usque ad ima,* hasta *la forma de siervo,* para hacerse oír del hombre y de la sociedad no ya como Verbo eterno, sino como Verbo encarnado.

La idea de la restauración del mundo en *un* Hombre que es también Dios, es la idea que da unidad al trascurso del tiempo desde los orígenes de la humanidad hasta su desaparición sobre la tierra y glorificación o reprobación eterna. En el mundo antiguo,

---

[1] *De Trinit.*, IV, 7, 11: Hoc sacramentum, hoc sacrificium, hic sacerdos, hic Deus, antequam missus veniret, factus ex femina, omnia quae sacrate et mystice patribus nostris per angelica miracula apparuerunt, sive quae per ipsos facta sunt, similitudines huius fuerunt, ut omnis creatura factis quodam modo loqueretur unum futurum in quo esset salus universorum a morte reparandorum. Quia enim ab uno vero Deo et summo per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes defluxeramus, et evanueramus in multa, discissi per multa et inhaerentes in multis: oportebat nutu et imperio Dei miserantis, ut ipsa multa conclamarent unum; et a multis conclamatus veniret unus, et multa contestarentur venisse unum; et a multis exonerati veniremus ad unum, et multis peccatis in anima mortui, et propter peccatum in carne morituri, amaremus sine peccato mortuum in carne pro nobis unum; et in resuscitatum credentes, et cum illo per fidem spiritu resurgentes, iustificaremur in uno iusto facti unum: nec in ipsa carne nos resurrecturos desperaremus, cum multa membra intueremur praecessisse nos caput unum; in quo nunc per fidem mundati, et tunc per speciem redintegrati, et per Mediatorem Deo reconciliati haereamus uni, fruamur uno, permaneamus unum.

la visión profética y las grandes figuras históricas no hacen otra cosa que señalar en el futuro y dirigir las miradas al único centro de todo anhelo humano; la historia tanto del pueblo elegido para simbolizar la Ciudad de Dios peregrina en el mundo, como la de los dos grandes imperios, Asirio y Romano, converge hacia una sola Piedra angular: *ut ipsa multa venturum conclamarent Unum.* El anuncio del ángel a la Virgen de Nazaret señala en el decurso de los siglos el punto culminante, la plenitud de los tiempos, el momento de la venida del Unigénito de Dios. Desde que este nuevo anuncio comenzó a difundirse por el mundo, una nueva era de signos y prodigios, de luchas y contrastes, de fe y de incredulidad, de luces y de obcecaciones se ha abierto paso en el cauce más profundo de la historia: sea cual fuere el alma del mundo, es preciso que sienta en sus entrañas la fuerza irresistible de este nuevo fermento y que verifique las pruebas de su existencia y acción redentora no en la estéril teoría, sino en el curso innegable de los hechos, en las manifestaciones supremas, en las creaciones patentes de una nueva vida. El Evangelio plantea en el centro mismo del hombre y del mundo una cuestión necesaria que no es posible eludir, y la plantea presentando no una doctrina abstracta, sino *la vida de una Persona,* que es preciso seguir o abandonar como la sola Vía que interesa al corazón en su inquietud por los destinos eternos.

4. De este modo el Santo Doctor considera la venida de Cristo, su encarnación, su vida, su muerte, su resurrección, su glorificación a la luz de una misma idea: la idea de nuestra redención en un nuevo amor que torna a unirnos a Dios, de modo verdaderamente indisoluble. Para S. Agustín la esencia misma de toda concepción teológica está en presentar el problema de Cristo como el problema del amor, precisamente en ese hondo sentido que ninguna alma grande ha podido o puede ignorar completamente; en el sentido del amor que se identifica con la Verdad. Y al concentrarse como en su centro divino en el Verbo encarnado, su pensamiento persigue una sola idea que quisiera llevar al maximum de luz; la idea de *la eternidad de la caridad,* o en otras palabras la idea de *la gracia;* porque en ninguna otra unión puede aparecer con mayor evidencia la elección y predestinación de un amor eterno como en la unión del Verbo con el hombre en una misma Persona. « Entre las cosas

verificadas en el tiempo, *ésta es la suma gracia que el hombre sea unido a Dios en unidad de persona;* como en las cosas eternas *la suma verdad se atribuye rectamente al Verbo* » [2]. O como escribe en otro lugar: « La misma Verdad, la que por naturaleza no por gracia es el Unigénito de Dios, *tomó por gracia* el hombre en unidad de persona, de modo que fuera también hijo del hombre » [3]. « Es aquí en donde con grande y omnímoda evidencia resplandece *la gracia de Dios.* Porque, ¿qué mereció la naturaleza humana en Cristo hombre, para que fuese singularmente asumida en la unidad de la Persona del único Hijo de Dios? » [4].

Como se ve por estos textos, San Agustín nos enseña a mirar en Cristo la manifestación máxima, la revelación suprema de la gracia, o sea de ese amor eterno que no por premiar méritos precedentes sino por llegar hasta lo sumo en la efusión de su bondad bienhechora, predestina y elige una de sus criaturas para la más excelsa e inefable unión con el Verbo, inmutable Sabiduría de Dios. Fue su amor, y únicamente su amor, el principio de esa elección gratúita por la que una naturaleza humana fue destinada a tan soberana y suma elevación que no quedara lugar más alto a donde pudiera ser sublimada.

Es, pues, la vida de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, el supremo portento de la unión de una inteligencia y de un corazón humanos al Verbo, Luz interna-eterna anhelada por toda vida espiritual. El Verbo hecho carne es « Dios antes de todos los siglos y hombre en nuestro siglo » [5]; « Unigénito de Dios por naturaleza, no por gracia, e Hijo del hombre por supremo prodigio de la gra-

---

[2] *De Trinit.*, XIII, 19, 24: In rebus enim per tempus ortis, *illa summa gratia est, quod homo in unitate personae coniunctus est Deo*: in rebus vero aeternis *summa veritas recte tribuitur Dei Verbo.*

[3] *Enchiridion*, 36, 11: Veritas quippe ipsa, unigenitus Dei Filius, non gratia, sed natura, gratia suscepit hominem tanta unitate personae, ut idem ipse esset etiam hominis filius.

[4] *Id.*, l. c.: Hic omnino granditer et evidenter Dei gratia commendatur. Quid enim natura humana in homine Christo meruit, ut in unitatem personae unici Filii Dei singulariter esset assumpta?

[5] *Id.*, 35, 10: Proinde Christus Jesus Dei Filius, est et Deus et homo. Deus ante omnia saecula, homo in nostro saeculo.

cia » [6]; « en la forma de Dios igual al Padre, en la forma de siervo, cabeza de la Iglesia » [7]; « igual al Padre por la unidad de la divinidad, y partícipe de lo nuestro por la suscepción de la humanidad » [8].

San Agustín abre toda su penetrante mirada para ver en Jesucristo este acercamiento, esta maravillosa asimilación del Verbo divino al hombre; es decir, esta aproximación de la Verdad, que es *siempre la misma*, a un ser que sufre todo el desmenuzamiento de sí mismo en lo transitorio, bien que su destino sea eterno. Pero su modo de mirar las profundidades de la vida de Cristo tiene un carácter, un matiz distintivo, por el que su doctrina cristológica reviste una forma original e inconfundible; y ese carácter, ese matíz provienen también aquí del rico fondo de su experiencia religiosa. Para comprenderla con exactitud es preciso no perder de vista la intuición de la anchura, longitud, altura y profundidad del interior de Jesús, o sea la intuición de aquellas insondables dimensiones de las que habla San Pablo. De acuerdo con la enseñanza del Apóstol, San Agustín procura descifrar el sentido de la historia humano-divina descrita en el Evangelio, mirando también en ella, y en ella sobre todo, la luz de la eternidad.

5. La Palabra de Dios, escribe en sus *Enarrationes in psalmos,* ha descendido hasta las más bajas sombras en las que nos hallábamos los hombres, « para que la poseyéramos y en el abismo de las cosas humanas oyéramos cosas del cielo » [9]. Toca esa divina Palabra el fondo de todos los corazones y se acerca a cada hombre en particular siguiéndole fiel y amorosa hasta la hora suprema; tanto que « al tomar nuestra mortalidad, no permitió a ningún mortal excusarse tras las sombras de la muerte; porque hasta esas mismas sombras penetró el calor del Verbo » [10]. Pero toca no como Palabra

[6] *Id.*, l. c.: Cum enim esset unicus Dei Filius, non gratia, sed natura, ut esset etiam plenus gratia, factus est et hominis filius.

[7] *Enarat. in ps.*, LXXXV, 4: In forma Dei aequalis Patri, in forma servi caput Ecclesiae.

[8] *De Trinit.*, IV, 8, 12: Aequalis Patri per divinitatis unitatem, et particeps noster per humanitatis susceptionem.

[9] *Enarrat. in ps.*, XVII, 14: *Et Altissimus dedit vocem suam*: ut haberemus eam, et in profundo rerum humanarum audiremus coelestia.

[10] *Enarrat. in ps.*, XVIII, Enarr. 1, 7: *Et non est qui se abscondat*

que hiere y causa espanto, sino como Palabra que inspira confianza y paz: «la voz de Cristo, voz de Dios, *es paz,* y llama a la paz» [11]. El Verbo divino ha descendido tras el hombre para llamarle, invitarle, levantarle con su gracia; se ha manifestado no únicamente como Palabra que permanece altísima y soberana en el seno del Padre, sino como Palabra que se adapta al estado mísero de su alma, se acerca a ella y le habla en su lenguaje. No pudiera expresar más bellamente S. Agustín esta dignación divina que al decir: «*vino a nosotros con la palabra de la gracia, con el ósculo de la gracia. ¿Qué cosa más dulce que esta gracia?*» [12].

Esta benignidad es sin duda el supremo misterio del amor; no solamente del amor que permanece divinamente fiel, sino del amor que busca aun habiendo sido abandonado. Agustín llega a decir: «si tú, oh hombre, no dejaras a Dios, no se hiciera por tí Dios hombre» [13]. Al revestir la forma de siervo, el Verbo se ha como anonadado por amor; pero aun a través de esa forma de humillación extrema, no deja de traslucirse su inefable belleza. «Para nosotros que ya creemos, aparezca por doquiera la belleza del Esposo. Bello como Dios-Verbo en el seno del Padre; bello en el seno de la Virgen en donde no perdió la divinidad y tomó la humanidad; bello al nacer infante el Verbo; porque también cuando era infante y era llevado a los pechos y en los brazos maternos, hablaron los cielos, cantaron himnos los ángeles, dirigió la estrella a los magos, y fue adorado en el pesebre. Bello, pues, en el cielo, bello en la tierra; bello en el seno materno, bello en las manos de sus padres; bello en los milagros y bello en los azotes; bello cuando invita a la vida y bello cuando afronta la muerte; bello cuando

---

a calore eius: cum Verbum etiam caro factum est et habitavit in nobis mortalitatem nostram suscipiens, non permissit ullum mortalium excusare se de umbra mortis; et ipsam enim penetravit Verbi calor.

[11] *Id.*, LXXXIV, 10: Vox ergo Christi, vox Dei, pax est, ad pacem vocat. Eia dicit, quicumque nondum estis in pace, amate pacem: quid enim vobis melius de me invenire potestis quam pacem?

[12] *Id.*, XLIV, 7: *Diffusa est gratia in labiis tuis.* Venit nobis cum verbo gratiae, cum osculo gratiae. Quid ista gratia dulcius?

[13] *Id.*, XXXVI, sermo 2, 15: Attende quae fecerit; Deus est: attende quae passus sit; homo est. Quis iste Deus homo? Si tu, o homo, non dimitteres Deum, non fieret pro te Deus homo.

entrega su alma y bello cuando la toma; bello en el leño, bello en el sepulcro, bello en el cielo » [14].

Si desciende el Verbo encarnado hasta la región sombría en la que vive el hombre, no es para juzgarle y condenarle, sino para invitarle y llamarle, guiarle y conducirle al interior de sí mismo, convertirle y levantarle de nuevo hasta su propia divina Eternidad. Tal es la divina atracción que ejerce en el corazón de los hombres, al mostrarse a través de su humanidad. San Agustín compara el cuerpo de Cristo a las rejas tras las cuales el Verbo deja oír su palabra de gracia. « Miró a través de las rejas de la carne, y nos acarició y nos inflamó, y corrimos tras su aroma » [15].

6. Para que volviera plenamente al corazón del hombre la esperanza, quiso ofrecer como precio de nuestra redención su misma vida. « Murió por nosotros el Hijo de Dios; ten la seguridad de que recibirás su vida, pues tienes como prenda su muerte » [16]. No podía dar prueba mayor de su caridad que ésta de permitir fuesen clavadas sus manos divinas en un madero; mas su poder es siempre el poder de la Sabiduría eterna, y aun en el término supremo de su humillación y amoroso anonadamiento fue capaz de la más grande victoria. « Porque en ésto mostró que era fuerte su mano, en que venció nuestra muerte; en ésto se mostró deseable, en que nos prometió la vida eterna. ¿Qué cosa más fuerte que esta mano que tocó el féretro y resucitó el cadáver? ¿Qué cosa más fuerte que esta mano que venció al mundo, no armada de hierro, sino clavada en una cruz? ¿Y quién más deseable que Aquel a quien no vieron los

---

[14] *Id.*, XLIV, 3: Nobis ergo iam credentibus, ubique sponsus pulcher occurrat. Pulcher Deus, Verbum apud Deum: pulcher in utero Virginis, ubi non amissit divinitatem et sumpsit humanitatem: pulcher natus infans Verbum; quia et cum esset infans, cum sugeret, cum manibus portaretur, coeli locuti sunt, Angeli laudes dixerunt, Magos stella direxit, adoratus est in praesepi, cibaria mansuetorum. Pulcher ergo in coelo, pulcher in terra pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem; pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulchro, pulcher in coelo.

[15] *Confess.*, XIII, 15, 18: Attendit per retia carnis, et blanditus est, et inflamavit, et currimus post odorem eius.

[16] *Enarrat. in ps.*, XCVI, 17: Filius Dei pro nobis mortuus est; securus esto accepturum te vitam ipsius, qui pignus habes mortem ipsius.

mártires y por quien sin embargo eligieron la muerte para merecer venir a El? »[17]. Quien le ha confiado el gobernalle de su alma, nada tiene que temer de las tempestades de la vida, mientras viva de la fe. « Tu nave es tu corazón. Jesús en la nave, es la fe en el corazón. Si te acuerdas de ella, no fluctúa tu corazón; si la olvidares, duerme Cristo: ponte en guardia contra el naufragio »[18].

Al descender con el hombre hasta el extremo al que puede llevar el amor, hasta la muerte, el Verbo encarnado ha verificado el supremo prodigio para abrir el corazón humano a la esperanza de la vida eterna, para enseñarle que más allá de la muerte hay una inmortalidad verdadera en su Luz. Es ésto lo que ve San Agustín en la resurrección de Cristo. « Con sus trabajos, tentaciones, sufrimientos, con su muerte te hizo ver Cristo la vida en que estás; con su resurrección te puso ante los ojos la vida en que estarás. Nosotros sabíamos que nace y muere el hombre; pero que el hombre resucite y viva eternamente lo ignorábamos: aceptó Cristo lo que sabías y te hizo ver lo que ignorabas »[19]. Y en otro lugar: « El género humano sabía que el hombre muere, pero no sabía que resucita: por ésto tenía de qué temer, pero no tenía de qué esperar »[20]. Es decir; la resurrección de Cristo descorre ante los ojos del corazón la claridad de una nueva vida, y da al hombre la esperanza de una verdadera inmortalidad de toda su naturaleza, de su alma y de su cuerpo. Porque si desde el primer padre del gé-

---

[17] *Id.*, XXXIV, sermo 1, 1: In hoc enim manu fortis quia mortem nostram vicit: in hoc desiderabilis, quia vitam aeternam promissit. Quid enim fortius manu hac quae tetigit loculum, et mortuus resurrexit? (Luc. 7, 14). Quid fortius manu hac quae mundum vicit, non ferro armata, sed ligno transfixa? Quid autem desiderabilius eo, quem non videntes, martyres mori voluerunt, ut ad illum pervenire mererentur?

[18] *Id.*, XXXIV, sermo 1, 5: Navis tua, cor tuum: Jesus in navi, fides in corde. Si meministi fidei tuae, non fluctuat cor tuum: si oblitus est fidem tuam, dormit Christus: observa naufragium.

[19] *Id.*, LX, 4: Laboribus suis, tentationibus, passionibus, morte sua demonstravit tibi vitam in qua es; resurrectione sua demonstravit tibi vitam in qua eris. Nos enim non noveramus nisi nasci hominem et mori; resurgere hominem et vivere in aeternum non noveramus: suscepit quod noveras, et demonstravit quod non noveras. Ideo ergo factus est spes nostra in tribulationibus, in tentationibus.

[20] *Id.*, XC, 4: Genus humanum mori hominem noverat, resurgere non noverat: ideo quod timeret habebat, quod speraret non habebat.

nero humano reina en los hombres una doble muerte, ineludible e imperiosa, la muerte del alma y la muerte del cuerpo; desde Cristo ha empezado a reinar una vida eterna para las almas y una vida inmortal también para la carne. « En Adán mueren los hombres por la concepción de la carne, en Cristo son libertados por la fe del corazón. No estaba en tu poder el que no nacieras de Adán; pero está en tu poder el que creas en Cristo » [21].

El hombre que por la fe entrelaza su vida a la de Cristo, ha resucitado ya en algún modo con El, que es su cabeza divina; y con certeza que se funda en la infalible eternidad del Verbo, llegará el día en que resucite también su carne, como miembro del Cuerpo místico del Redentor de los hombres. « Ya resucitamos con aquel primer resucitado; porque cuando resucitó Cristo, resucitamos también nosotros. No es el Verbo el que murió y resucitó; sino en el Verbo murió y resucitó la carne. Cristo murió allí donde tú has de morir, y resucitó allí donde tú has de resucitar. Con su ejemplo te enseñó qué es lo que no debes temer y qué es lo que debes esperar » [22].

Con la ascensión y retorno al Padre, dejó Cristo de estar visiblemente presente entre los hombres; pero no ha desaparecido de los ojos del cuerpo sino para que vuelvan los hombres al interior de sí mismos, vivan de la fe, y caminen por ella a la eternidad. « Desapareció de los ojos para que volvamos al corazón y lo encontremos » [23]. Y puesto que el amor consiste esencialmente en el don de sí mismo, ningún amor puede haber mayor que éste que supera todo tiempo y toda medida. El Verbo encarnado ha amado a los hombres dándose a ellos en el tiempo y en la eternidad: se dio en el tiempo en la forma de hombre, y se da en la eternidad

---

21 *Id.*, LXX, 2: Sed in Adam moriuntur per carnis nativitatem; in Christo liberantur per cordis fidem. Non erat in potestate tua ut non nascereris ex Adam; est in potestate tua ut credas in Christum.

22 *Id.*, LXX, sermo 2, 10: Ergo in illo primo resurreximus; quia et Christus cum resurrexit, nos resurreximus. Non enim Verbum mortuum est et resurrexit; sed in Verbo caro mortua est, et resurrexit. Ibi mortuus est Christus, ubi es tu moriturus; et ibi resurrexit Christus, ubi est tu resurrecturus. Exemplo suo docuit quid non timeres, quid sperares.

23 *Confess.*, IV, 12, 19: Et discessit ab oculis, ut redeamus ad cor, et inveniamus eum.

en la forma de Dios. «A Cristo ningún hombre podía alcanzar como a Dios. Por ésto se hizo para ellos *hombre* mientras fueran hombres; y se reservó *como Dios* para cuando fueran dioses»[24].

2. El drama de la fe

7. Puesta ya en claro la idea de la historia teándrica, podemos comprender mejor la razón de la fe en la economía del misterio cristiano, tal cual en la vida presente debe ser aceptada por todo hombre que no conoce a Jesucristo sino por la predicación del Evangelio.

Sin duda el Verbo encarnado no deja de estar presente entre los suyos: mas no muestra a sus ojos su carne adorable, ni obra ya entre ellos los portentos sensibles que realizó en su vida sobre la tierra, porque quiere llevarlos, mediante la fe, de los signos exteriores y visibles a la verdad interior e invisible, hasta que sean dignos de la visión intuitiva de su misma Sustancia divina. «Aun cuando haya obrado el Señor muchos milagros visibles, en cuya virtud germinara la fe como en sus primeros pañales y creciera luego, trasformada en vigor su ternura; sin embargo, lo que es objeto de su promesa y de nuestra esperanza, quiso que lo aguardáramos invisiblemente, para que viva el justo de la fe; tanto que ni El mismo después de su resurrección quiso permanecer entre los hombres; sino que una vez que hubo mostrado en su carne el ejemplo de la resurrección a los que se dignó elegir como testigos de este prodigio, ascendió al cielo, desapareciendo también de sus ojos, y no concediendo por entonces a la carne de ninguno de ellos nada semejante a lo que había mostrado en la suya; para que también ellos viviesen de la fe y esperaran el premio de la justicia en la que se vive de fe; premio que será más tarde visible, pero que al presente hay que esperar invisiblemente en el sufrimiento. Es en este sentido como creo deba entenderse también lo que dice del Espíritu santo: *No puede venir, si yo no partiere.*

---

24 *Enarrat. in ps.*, LXXXIV, 9: Dedit enim nobis Christum, sed hominem: quem nobis dedit hominem, eum ipsum nobis daturus est Deum. Hominibus enim hominem dedit; quia talem dedit hominibus qualis posset capi ab hominibus: Deum enim Christum nullus hominum capere poterat. Factus est hominibus homo, servavit se Deum diis.

Era lo mismo que decir; no podréis vivir, como justos, de la fe que tendréis de mi don, ésto es, del Espíritu santo, si no apartare yo de vuestros ojos ésto que veis, para que vuestro corazón creyendo las cosas invisibles crezca espiritualmente en perfección »[25].

8. Este texto nos pone frente a uno de los pensamientos que mayor relieve tienen en la concepción filosófico-teológica de San Agustín.

Una vez que Jesucristo dejó de aparecer visiblemente a los ojos de los que fueron testigos de su resurrección, comenzó en el mundo el grande drama de *la fe*. El Verbo encarnado está sí íntimamente unido a los hombres que forman su cuerpo místico, pero ha hecho desaparecer todo vestigio visible de su presencia personal en el tiempo, para que el corazón humano se convierta todo a la verdad interior, a la eternidad inmutable, a la caridad infinita que no es otra que el mismo Dios; ha hecho invisible la vida actual de su humanidad gloriosa para que el corazón humano *viva de la fe*. Cristo es el fin de las aspiraciones del alma en cuanto Dios, como Luz que sacia el anhelo de la verdad y como Bien que llena todo el deseo de la vida feliz. Pero esta Luz jamás podrán ver unos ojos impuros y ese Bien jamás podrá gozar un corazón manchado. El hombre necesita purificar su mente y su corazón hasta que obtengan *la semejanza* requerida por todo concimiento y todo amor que aspira a ser verdadero, es decir, eterno. Esta purificación el

[25] *De peccat. meritis et remissione*, II, 32: Quamvis itaque multa Dominus visibilia miracula fecerit, unde ipsa fides velut quibusdam primordiis lactescentibus germinaret, et in suum robur ex illa teneritudine coalesceret...: tamen illud quod promissum speramus, invisibiliter voluit spectari, ut iustus ex fide viveret, in tantum ut nec ipse qui die tertio resurrexit, inter homines esse voluerit, sed eis demonstrato in sua carne resurrectionis exemplo, quos huius rei testes habere dignatus est, in coelum ascenderit, illorum se quoque oculis auferens, nihilque tale cuiusquam eorum carni iam tribuens, quale in carne propria demonstraverat; ut et ipsi ex fide viverent, eiusque iustitiae, in qua ex fide vivitur, premium quod postea erit visibile, nunc interim per patientiam invisibiliter exspectarent. Ad hunc intellectum credo etiam illud esse referendum, quod ait de Spiritu sancto: Non potest ipse venire, nisi ego abiero. Hoc enim erat dicere, non poteritis iuste vivere ex fide, quod de meo dono, id est, de Spiritu sancto habebitis, nisi a vestris oculis hoc quod intuemini abstulero, ut spiritualiter cor vestrum invisibilia credendo proficiat.

cristiano la alcanza mediante la fe y la caridad. Creer es limpiar la mente de las obcecaciones e ilusiones en las que se halla ordinariamente sumergida, es robustecer sus ojos espirituales y alimentarlos con la gracia para que sean capaces de la visión de Dios cara a cara. « Como es castigo del alma la ilusión, así es premio del alma la verdad. Mas hallándonos en este estado de ilusiones, vino hasta nosotros la Verdad y nos encontró cubiertos de engaños; tomó nuestra carne, o mejor, la tomó de nosotros, es decir del género humano. Apareció a los ojos corporales, para sanar por la fe a aquellos a quienes había de mostrarse: ya que es a los ojos sanos a los que se muestra patente ella, la Verdad. Y es El esa Verdad que nos prometió cuando fue vista su carne para que empezase la fe cuyo premio es su visión »[26]. En todo creyente se realiza una íntima acción purificadora que va deshaciendo las densas sombras en las que se encuentra al presente el espíritu del hombre; y a medida que el alma adquiere esta espiritual diafanidad y el corazón se siente más libre de las íntimas raíces de la corrupción moral, crece el deseo y la esperanza de la visión clara de la Luz. « Puso la oscuridad de los misterios y la oculta esperanza en el corazón de los creyentes, en donde El mismo se ocultara, non abandonándolos aun en estas tinieblas en las que andamos por la fe no por la visión, mientras esperamos lo que no vemos y aguardamos con paciencia »[27].

Por estas razones piensa San Agustín que es grande la ilusión de la ciencia humana cuando pretende brindar a las almas la visión de la Verdad sin la purificación previa de la fe. « Como enemigos de este plan regenerador hecho por Jesucristo, y éste crucifi-

---

26 *Enarrat. in ps.*, XXXVII, 11: Sicut enim poena est animi illusio, sic premium animae veritas. Sed in his illusionibus constituti cum essemus, venit ad nos veritas, et invenit nos coopertos illusionibus, suscepit carnem nostram, vel potius a nobis, id est a genere humano. Apparuit oculis carnis ut per fidem sanaret eos quibus veritatem fuerat monstraturus: ut sanato oculo veritas patesceret. Ipse enim est veritas, quam nobis promissit, cum caro eius videretur, ut fides inchoaretur, cuius premium veritas esset.

27 *Id.*, XVII, 12: *Et posuit tenebras latibulum suum*: et posuit obscuritatem sacramentorum, et occultam spem in corde credentium, ubi latitaret ipse, non eos deserens; in his etiam tenebris ubi per fidem ambulamus adhuc, non per speciem, quandiu quod non videmus speramus et per patientiam spectamus.

cado, debemos tener en general a todos los que prohiben el creer y prometen una ciencia cierta; cuales son todos los herejes y los que en la superstición de los gentiles se llaman filósofos. No que la promesa de la ciencia sea cosa reprensible; sino porque piensan deba rechazarse el salubérrimo y necesario grado de la fe, por el cual es preciso ascender a lo cierto, que no puede ser sino *eterno* »[28].

Ya que la vida íntima del alma, por causa precisamente de sus caídas morales se desliza toda en el tiempo, como vida *asemejada* y *conformada* no ya a lo eterno sino a lo transitorio, es claro que su purificación debe provenir de una virtud que pueda actuar en el tiempo, pero en vista de la eternidad y para conducirla a ella. Tal es precisamente la gracia de la fe, cual la presenta la verdadera religión. Creer en Cristo es creer en la Sabiduría inmutable que al encarnarse erige en el tiempo el tabernáculo desde el que invita y llama, en el que acoge y ayuda, conduce y guía hacia la visión de sí misma, no ya en el tiempo sino en la eternidad. La relación, pues, de la fe a la verdad, es la relación de lo que nace y actúa en el tiempo a lo que permanece en la eternidad. Cuando la iluminación de la fe en las oscuridades de la vida temporal se transformará en visión intuitiva, o como dice San Agustín, *cuando la fe se hará verdad*, entonces pasará el hombre de la mortalidad a la eternidad.

9. La economía del misterio del Verbo hecho carne aparece ante el pensamiento agustiniano admirable, precisamente en cuanto resuelve esta necesidad de la purificación de la inteligencia. « Así pues; puesto que es Cristo la Sabiduría de Dios por la que han sido creadas todas las cosas, y puesto que ninguna mente racional ni de lo ángeles ni de los hombres llega a ser sabia sino por la participación de Aquel a quien nos adherimos por la caridad difundida en nuestros corazones por el Espíritu santo, o sea por la participación de la Trinidad; dispuso la divina Providencia en bien de

---

28 *Id.*, VIII, 6: Inimicos huic dispensationi quae facta est per Jesum Christum, et hunc crucifixum, generaliter accipere debemus omnes qui vetant credere incognita, et certam scientiam pollicentur; sicut faciunt haeretici universi, et illi qui in superstitione gentilium philosophi nominantur. Non quod scientiae pollicitatio reprehendenda sit; sed quod gradum saluberrimum et necessarium fidei negligendum putant, per quem in aliquid certum, quod esse nisi aeternum non potest, oportet ascendi.

los mortales cuya vida temporal pasaba prisionera de las cosas que nacen y mueren, que esa misma Sabiduría de Dios, asumido el hombre en la unidad de su persona, en el que temporalmente naciese, viviese, muriese, resucitase ... se hiciese en la tierra ejemplar de la conversión para los hombres y fuera en los cielos ejemplar de la perseverancia para los ángeles. Porque si en la naturaleza del alma racional no naciera algo temporalmente, es decir, si no empezara a ser lo que no era, nunca llegaría a levantarse de la vida depravada y necia a la vida sabia y óptima. Y por ésto ya que es propio de quienes contemplan la verdad, gozar de las cosas eternas, y de quienes creen, prestar fe a las cosas nacidas, purifícase el hombre por la fe en las cosas temporales para percibir la verdad de las eternas. Así, aun entre los gentiles un nobilísimo filósofo, Platón, dice en el libro que llaman *Timeo*: « Quantum ad id quod ortum est, aeternitas valet, tantum ad fidem veritas ». Aquellas dos están en lo alto, la eternidad y la verdad: éstas dos en lo bajo, lo que nace temporalmente y la fe. Para elevarse, pues, de lo bajo a lo alto, y para que lo empezado en el tiempo reciba la eternidad, es preciso caminar por la fe a la verdad » [29].

---

[29] *De consensu Evangelistarum*, I, 35, 53: Quapropter cum sit ipse Christus sapientia Dei, per quem creata sunt omnia, cumque nullae mentes rationales sive Angelorum sive hominum, nisi participatione ipsius sapientes fiant, cui per Spiritum sanctum, per quem charitas in cordibus nostris diffunditur, inhaeremus, quae Trinitas unus Deus est; consultum est divina providentia mortalibus, quorum temporalis vita in rebus orientibus et occidentibus occupata tenebatur, ut eadem ipsa Dei Sapientia ad unitatem personae suae homine assumpto, in quo temporaliter nasceretur, viveret, moreretur, resurgeret, congrua saluti nostrae dicendo et faciendo, patiendo et sustinendo, fieret et deorsum hominibus exemplum redeundi, et eis qui sursum sunt angelis exemplum manendi. Nisi enim et in animae rationalis natura temporaliter aliquid oriretur, id est, inciperet esse quod non erat, numquam ex vita stulta et pessima ad sapientem atque optimam perveniret. Ac per hoc cum rebus aeternis contemplantium veritas perfruatur, rebus autem ortis fides credentium debeatur, purgatur homo per rerum temporalium fidem, ut aeternarum percipiat veritatem. Nam et quidam eorum nobilissimus philosophus Plato, in eo libro quem Timeum vocant, sic ait: « Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas ». Duo illa sursunt sunt, aeternitas et veritas: duo ista deorsum, quod ortum est et fides. Ut ergo ab imis ad summa revocemur, atque id quod ortum est recipiat aeternitatem, per fidem veniendum est ad veritatem.

Como se ve, en el concepto agustiniano de la fe es esencial esta relación a la eternidad que, vinculando la vida del creyente a la vida *histórica* de Cristo, la vincula a la misma Verdad abrazada no como Luz inmutable e inaccesible sino como Luz purificadora de unos ojos enfermos. En Cristo es una misma la Luz que purifica en la fe y la Luz que se contempla en la visión beatífica. Es aquí en donde San Agustín muestra maravillosamente hasta qué punto prevalece en su pensamiento lo eterno sobre lo temporal. Todo en definitiva se endereza a la eternidad de Dios, la única que puede satisfacer la inquietud del hombre ansioso de llegar a su verdadero destino. La misma fe no es sino una etapa, un *gradus*, hacia la visión beatífica, término real del movimiento que levanta y regenera la vida del cristiano predestinado, llamado y conducido por la gracia. La fe en cuanto nos introduce en el conocimiento de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo es una iluminación que nos guía a través de las oscuridades del siglo, una purificación que prepara la inteligencia y el corazón para la vida eterna; pero, como todo lo temporal, es una etapa del camino, no el fin en el que pueda reposar el espíritu. La fe recibe todo su valor, su fuerza y su sentido de *la visión* hacia la cual se endereza.

Al penetrar, pues, en Jesucristo como en la vía que ha descendido hasta nosotros, el cristiano no debe detener su mirada únicamente en la forma visible de su cuerpo y en los hechos temporales de su vida externa, sino caminar hacia El como Verbo igual al Padre: debe pasar de la ciencia a la sabiduría. « *Cuando leo, el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros;* en el Verbo entiendo al verdadero hijo de Dios, en la carne reconozco al verdadero hijo del hombre, y a ambos juntamente unidos en una persona de Dios y Hombre por inefable largueza de la gracia. Por lo cual a continuación dice: *y vimos su gloria, gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.* Si referimos la gracia a la ciencia y la verdad a la sabiduría, pienso que no andamos lejos al distinguir estas dos cosas que insinuamos. Porque en las cosas nacidas temporalmente, ésta es la gracia suma, que el hombre sea unido a Dios en unidad de persona; y en las cosas eternas la verdad suma se atribuye rectamente al Verbo. Mas siendo el mismo Unigénito del Padre lleno de gracia y de verdad, síguese que en las cosas realizadas temporalmente por nosotros está el mismo por quien nos

purificamos mediante la fe, para contemplarlo establemente en las eternas ... Por tanto nuestra ciencia es Cristo, y nuestra sabiduría es también el mismo Cristo. El nos infunde la fe de las cosas temporales, y El mismo nos manifiesta la verdad de las eternas. Por El vamos a El; tendemos por la ciencia a la sabiduría »[30].

Como lo prueban los textos analizados en estas páginas, es en la revelación del misterio de Cristo en donde se halla la verdadera síntesis a la que aspira todo pensamiento que haya penetrado en el supremo problema que lleva dentro de sí el hombre y la sociedad. En Jesucristo puede y debe hallar nuestro espíritu la suprema verdad y la suprema gracia: *la suprema verdad,* porque quien le conozca verdaderamente, descubrirá en El *la Luz* que no cambia, el Verbo Unigénito de Dios; *la suprema gracia,* porque en El esa Luz inefable se revela a los ojos mortales *unida a una naturaleza humana* visible sobre la tierra. En el dogma central del Cristianismo tocamos en el punto culminante del grande drama que hemos visto planteado en el hombre y en el mundo espiritual: en Jesucristo, el Verbo cuya vida es la misma vida inmortal de Dios, posee como Hombre un ser que tiene una historia en el tiempo y una vida que nace y muere. En Jesucristo, la Verdad inmutable e infinita desciende hasta nosotros, para que en el abismo de las cosas humanas oigamos cosas del cielo. A través de su carne, como a través de frágiles canceles, dirige al hombre su palabra de gracia en un lenguaje capaz de penetrar en las fibras más íntimas

---

[30] *De Trinit.,* XIII, 19, 24: Cum lego: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis;* in Verbo intelligo verum Dei Filium, in carne agnosco verum hominis filium, et utrumque simul in unam personam Dei et hominis ineffabili gratiae largitate coniunctum. Propter quod sequitur et dicit, *Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et ritatis* (Jo. 1, 14). Si gratiam referamus ad scientiam, veritatem ad sapientiam, puto nos ab illa duarum istarum rerum distinctione, quam commendavimus, non abhorrere. In rebus enim per tempus ortis, illa summa gratia est, quod homo in unitate personae coniunctus est Deo: in rebus vero aeternis summa veritas recte tribuitur Dei Verbo. Quod vero idem ipse est Unigenitus a Patre plenus gratiae et veritatis, id actum est ut idem ipse sit in rebus pro nobis temporaliter gestis, cui per eandem fidem mundamur, ut eum stabiliter contemplemur in rebus aeternis ... Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam.

de su corazón, de conmoverlas y abrirlas a una nueva luz y divina esperanza. A Jesucristo ningún hombre podría llegar como a Hijo de Dios, consustancial y coeterno con el Padre; por ésto se hizo para ellos *hombre* mientras sean hombres, y se reservó el darse como *Dios* para cuando sean dioses. Como Dios es nuestra *Patria*, como hombre es nuestro *camino*: es preciso que caminemos por El en el tiempo para descansar en El en la eternidad. Nosotros sabíamos que todo hombre nace y muere, pero ignorábamos que el hombre resucite y viva inmortal: Jesucristo ha aceptado la muerte para redimirnos y ha resucitado para darnos la esperanza de nuestra propia resurrección. Nuestro corazón debe vivir totalmente de esta aspiración.

CAPITULO XII

Unidad y anhelo de eternidad en el Cuerpo místico de Cristo

El punto de vista predominante en la concepción cristológica de San Agustín está, como lo hemos visto en el capítulo precedente, en la idea de la unidad y en la intuición de la inmutabilidad eterna y contingencia temporal aplicadas a la más pura, bella y sublime vida que haya visto la luz sobre la tierra. Mas para exponer íntegramente su pensamiento es necesario extender esa idea y esa intuición no solamente a la vida histórica de Jesús sino a la vida de la Iglesia, su Cuerpo místico, considerando una y otra como la vida de un solo Cristo.

Esta ampliación nos pone ante una doctrina importantísima para la plena exposición de la línea de ideas que, según lo que hemos ido declarando hasta el presente, constituye la grande directriz de la síntesis agustiniana.

1. El principio de la unidad

1. Es sabido que San Agustín, como suele ser llamado el Doctor de la gracia, pudiera también llamarse el Doctor de la unidad: la ha expuesto con tanta insistencia en sus obras contra los Dona-

tistas y en sus bellas *Enarrationes in Psalmos* que el aducir toda una serie de significativos pasajes sería tarea fácil. Aquí no nos interesa tanto el copioso material que las obras agustinianas ofrecen para la elucidación de este punto capital del dogma católico, cuanto la idea trascendente a cuya luz es preciso estudiarlo. Ahora bien, esa idea depende toda de la grande tendencia que lleva el pensamiento agustiniano a mirar en Jesucristo y en su Cuerpo místico *la eternidad inmutable e inmutablemente poseída* del Amor divino; mirada que sobre la tierra no tiene más fundamento que el que le confiera la fe, pero que constituye toda la aspiración del espíritu cristiano.

Efectivamente, en la unión del Verbo encarnado con la Iglesia se verifica, de un modo absolutamente superior a todo cuanto pudiera pensar el corazón del hombre, la elevación de su vida sobre *la mortalidad del siglo,* la superación verdadera y completa de *las limitaciones de lo temporal.* Porque unirse a Jesucristo como a cabeza de un solo cuerpo social es unirse al Hombre cuyo ser y cuya vida están a su vez unidos al Verbo en una sola Persona; es decir, unidos a la Verdad subsistente e infinita.

No es, pues, extraño que S. Agustín, cuya alma vivía toda del anhelo de la unidad y la eternidad, fijase sus miradas al penetrar en la vida mística de la Iglesia, más que en ninguna otra cosa, en la acción divina que la recoge y unifica, y en el plan providencial inefablemente alto que la orienta y dirige hacia su fin supremo, *la vida eterna en la paz.* Porque efectivamente la clave descifradora de muchas de las fuentes de la revelación, especialmente de los salmos, está en el conocimiento de esta indisoluble unión. Ella nos presenta la vida de Jesús y la de todos los hombre que le están unidos cual sarmientos a la vid verdadera, como la vida de un solo Cristo, vida la más real y auténtica, aunque no externa ni perceptible en los fenómenos del tiempo.

« Nuestro Señor Jesucristo, como varón totalmente perfecto, tiene cabeza y miembros: la cabeza reconocemos en aquel hombre que nació de la Virgen María, padeció bajo Poncio Pilato, fue sepultado, resucitó, ascendió al cielo, se sienta a la diestra del Padre, y de allí lo esperamos cual juez de los vivos y los muertos; éste es la cabeza. El cuerpo de esta cabeza es la Iglesia, no la que está en este lugar particular, sino la que está en este lugar y en

todo el orbe de la tierra; no sólo la que existe en el tiempo presente, sino la que existe desde Abel hasta los que han de nacer y creer en Cristo en el fin: todo el pueblo de los santos, unidos en una sola ciudad, es el cuerpo de Cristo y su cabeza es Cristo. En esa ciudad están también los ángeles, nuestros conciudadanos. Nosotros, peregrinos y en destierro, sufrimos; pero ellos esperan allá nuestra llegada. Y desde esa ciudad cuyos peregrinos somos, nos llegaron cartas; las sagradas Escrituras que nos exhortan a bien vivir »[1].

2. Del Verbo encarnado proviene como de su fuente íntima el verdadero principio de unidad que reúne los hombres y los ángeles buenos en una sola ciudad: más aún; puede decirse que *El es su unidad,* como escribe vigorosamente el Santo Doctor: « *Aquel Hombre único es la unidad de toda la ciudad soberana,* aún no completa sobre la tierra, pero que ha de completarse según la figura profética que le ha precedido »[2]. Esta estrechísima unión de Jesucristo con su Cuerpo místico resplandece en primer término en el Sacerdocio y el Sacrificio; San Agustín explica cómo la Iglesia sea ungida y transformada en Cristo, Sacerdote y Víctima, con estas bellas palabras: « Se ungía entonces (en el antiguo Testamento) solamente al rey y al sacerdote... En esas dos personas se representaba la figura del único futuro rey y sacerdote, del único Cristo... Pero no sólo nuestra cabeza fue ungida, sino también su cuerpo, nosotros. Es rey porque nos rige y gobierna; sacerdote por-

---

1 *Enarrat. in ps.,* XC, sermo 2, 1: Dominus noster Jesus Christus, tamquam totus perfectus vir, et caput, et corpus: caput in illo homine agnoscimus, qui natus est de Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, sepultus, resurrexit, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, inde illum spectamus iudicem venturum vivorum atque mortuorum; hoc est caput Ecclesiae (Eph. 5, 23) Corpus huius capitis Ecclesia est, non quae hoc loco est, sed et quae hoc loco et per totum orbem terrarum: nec illa quae hoc tempore, sed ab ipso Abel usque ad eos qui nascituri sunt usque in finem et credituri in Christum, totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium; quae civitas corpus est Christi, cui caput est Christus. Ibi sunt et angeli cives nostri: sed quia nos peregrinamur, laboramus; illi autem in civitate exspectant adventum nostrum. Et de illa civitate unde peregrinamur, litterae nobis venerunt: ipsae sunt Scripturae, quae nos hortantur ut bene vivamus.

2 *De civ. Dei,* XV, 21: Homo quippe ille unus totius supernae civitatis est unitas; nondum quidem completa, sed praemissa ista prophetica praefiguratione complenda.

que interpela por nosotros. Y a la verdad, solo El fue tal sacerdote que fuese juntamente sacrificio. No ofreció otro sacrificio a Dios que el de sí mismo. Porque fuera de sí no pudiera encontrar otra purísima víctima racional. Como cordero inmaculado nos redimió con su sangre, incorporándonos a sí mismo, haciéndonos miembros suyos, para que en El *fuésemos también nosotros Cristo.* Por ésto la unción pertenece a todos los cristianos, siendo así que en el antiguo Testamento pertenecía solamente a dos personas. En ésto aparece, pues, que somos cuerpo de Cristo, en que somos ungidos todos: en El todos somos de Cristo y somos Cristo, porque en cierto modo todo es Cristo, cabeza y cuerpo. Esta unción nos perfeccionará espiritualmente en aquella vida que se nos promete » [3].

La unidad y extensión universal del Cuerpo místico de Cristo aparecen igualmente en la oración cristiana. Sea cual fuere la diferencia de tiempo que se interponga entre la vida de Cristo sobre la tierra y nuestra vida presente, nos hallamos aún unidos con El en la oración. Nada impide el que Cristo interpele aún por nosotros, y que interpelen también los mártires. La oración, según la enseña el Cristianismo verdadero, eleva el corazón del hombre sobre todas las pequeñeces de la vida presente y lo fija en la región del Bien invisible y eterno. « Nuestro Señor Jesucristo aún interpela por nosotros; todos los mártires que ya están con El, interpelan también por nosotros. No pasarán sus interpelaciones, sino cuando hubiere pasado nuestro gemido: más cuando hubiere éste

[3] *Enarrat. in ps.*, XXVI, En. 2, 2: Et solus tunc ungebatur rex, et sacerdos: duae istae illo tempore unctae personae. In duabus personis praefigurabatur futurus unus rex et sacerdos, utroque munere unus Christus, et ideo Christus a chrismate. Non solum autem caput nostrum unctum est, sed et corpus eius nos ipsi. Rex autem est, quia nos regit et ducit; sacerdos quia pro nobis interpellat (Rom. 8, 34). Equidem solus ille sacerdos talis extitit, ut ipse esset etiam sacrificium. Sacrificium obtulit Deo non aliud quam seipsum. Non enim inveniret praeter se mundissimam rationalem victimam, tamquam agnus immaculatus fuso sanguine suo redimens nos, concorporans nos sibi, faciens nos membra sua, ut in illo et nos Christus essemus. Ideo ad omnes christianos pertinet unctio: prioribus autem veteris Testamenti temporibus ad duas solas personas pertinebat. Inde autem apparet Christi corpus nos esse, quia omnes ungimur: et omnes in illo et Christi et Christus sumus, quia quodammodo totus Christus caput et corpus est. Unctio ista perficit nos spiritualiter in illa vita quae nobis promittitur.

cesado, ya nos hallaremos todos inundados de consuelo en una vez, en un pueblo, en una patria, millares de millares unidos a los ángeles, a los coros de las celestes potestades que viven en una sola ciudad»[4]. En otro lugar explica S. Agustín más profundamente el modo de nuestra unión con Cristo en la oración. «Ningún mayor bien pudiera dar Dios a los hombres que el de darles como cabeza su Verbo por el que crió todas las cosas, y el de incorporarlos a El como miembros suyos, de modo que fuera Hijo de Dios e hijo del hombre, un hombre con los hombres; de aquí proviene que cuando hablamos a Dios pidiéndole sus favores, no separamos de El al Hijo; y cuando ruega el cuerpo del Hijo, no separa de sí su cabeza; de suerte que el mismo único Salvador, nuestro Señor Jesucristo, es quien ora por nosotros, ora en nosotros y es suplicado por nuestra oración. Ora por nosotros como Sacerdote nuestro, ora en nosotros como nuestra cabeza, y es suplicado por nosotros como nuestro Dios. Reconozcamos, pues, nuestras voces en El y sus voces en nosotros»[5].

3. San Agustín señala simultáneamente la intimidad y universalidad de esta unión cuando dice: «Un Hombre se extiende hasta el fin del siglo: son los miembros de Cristo los que claman, y algunos de esos miembros ya descansan en El, otros claman al presente, otros cuando ya nosotros descansemos clamarán, y después de ellos clamarán otros aún»[6]. Es, pues, el Cuerpo místico

---

[4] *Id.*, LXXXV, 24: Dominus enim noster Jesus Christus adhuc interpellat pro nobis (Rom. 8, 34): omnes Martyres qui cum illo sunt, interpellant pro nobis. Non transeunt interpellationes ipsorum, nisi cum transierit gemitus noster: cum autem transierit gemitus noster, omnes in una voce, uno populo, in una patria consolabimur, millia millium coniuncta psallentibus Angelis, choris coelestium Potestatum in una civitate viventium.

[5] *Id.*, LXXXV, 1: Nullum maius donum praestare posset Deus hominibus quam ut Verbum suum per quod condidit omnia, faceret illis caput, et illos ei tamquam membra coaptaret; ut esset Filius Dei et filius hominis, unus cum Patre unus homo cum hominibus ut et quando loquimur ad Deum deprecantes, non inde Filium separemus; et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum; sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Jesus Christus Filius Dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut Sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis, ut Deus noster. Agnoscamus ergo et in illo voces nostras, et voces eius in nobis.

[6] *Id.*, LXXXV, 5: Ex quo corpus Christi gemit in pressuris, usque in

de Cristo universal en el espacio y universal en el tiempo: comprende no sólo los justos que viven al presente sobre la tierra, sino todos los que vivieron en tiempos pasados y todos los que vendrán hasta el fin de los tiempos. Jesucristo es la cabeza que desde el cielo gobierna todo su Cuerpo místico; « porque toda la Iglesia, compuesta de todos los fieles, como miembros que son todos de Cristo, tiene aquella cabeza en los cielos desde donde gobierna su cuerpo: aun cuando separado por la visión, está siempre unido por la caridad » [7].

Todo en el Cristianismo verdadero conduce a la superación de las limitaciones del tiempo. Los únicos vínculos que pueden juntar las gentes y naciones en un solo cuerpo social son los que trascienden los egoísmos humanos, las limitaciones de los sentidos y del pensamiento del hombre terreno, las estrecheces del corazón que vive de lo mortal, los angostos confines de la pasión nacional; los vínculos en una palabra de una fe, una sola esperanza, una sola caridad, una sola Patria. En virtud de esos vínculos, que no se hallan sino en la ciudad de Cristo, todas las gentes son en Uno una; en eso consiste la verdadera unidad... «Eran antes muchas gentes, ahora lo son *una*. ¿Por qué son ya *una gente*? Porque es una la fe, una la esperanza, una la caridad, una la expectación. Finalmente, ¿ cómo no será una *aquella gente* si es una la Patria? La Patria es celeste, la Patria es Jerusalén: porque quien no fuere ciudadano de allí, no pertenece a *esta gente;* y

finem saeculi quo transeunt pressurae, gemit iste homo, et clamat ad Deum... Corpus Christi tota die clamat, sibi succedentibus et decedentibus membris. Unus homo usque in finem saeculi extenditur: eadem membra Christi clamant, et quaedam membra iam in illo requiescunt, quaedam modo clamant, quaedam vero cum ipsi nos requieverimus clamabunt et post illa alia clamabunt. Totius corporis Christi hic attendit vocem dicentis: *Ad te clamavi tota die.*

[7] *Id.*, LVI, 1: Totus Christus caput est et corpus: caput est ipse Salvator noster...; corpus autem eius est Ecclesia; non ista aut illa, sed toto orbe diffusa; nec ea quae nunc est in hominibus qui praesentem vitam agunt, sed ad eam pertinentibus etiam his qui fuerunt ante nos, et his qui futuri sunt post nos usque in finem saeculi. Tota enim Ecclesia constans ex omnibus fidelibus, quia fideles omnes membra sunt Christi, habet illud caput positum in coelis quod gubernat corpus suum; etsi separatum est visione, sed annectitur charitate.

todo el que es ciudadano de allí, está en la unidad de la gente de Dios. Y esta gente, de oriente a occidente, del aquilón al mar, se extiende por las cuatro partes del orbe »[8].

4. La ley de la que traen esos vínculos sociales su vigor indestructible y su eficacia regeneradora no es otra que la ley de la caridad. « Los hombres que se aman mutuamente y que aman a su Dios que habita en ellos, componen la ciudad de Dios. Y puesto que la ciudad se mantiene en vigor de una ley, la ley de esos hombres es la caridad; y la caridad en realidad no es otra cosa que el mismo Dios, pues lo dice claramente la Escritura: *Dios es caridad*. Quien está, pues, lleno de caridad, está lleno de Dios, y multitudes llenas de caridad componen la ciudad de Dios »[9]. Puede ser diversa la estirpe de la que proceden los miembros de esta Ciudad, diversa la nacionalidad, diverso el puesto que cada cual ocupa y el oficio que desempeña; pero en los verdaderos cristianos, todas estas divergencias desaparecen ante la unidad formada por la gracia en el fondo mismo de sus corazones. « Con la mano de su gracia, con la mano de su misericordia, modeló y plasmó nuestros corazones uno a uno, pero de modo que no rompan la unidad: Como los miembros han sido formados en particular, y sin embargo viven en la unidad del cuerpo ...; así en el Cuerpo de Cristo los hombres, como otros tantos miembros, gozan de sus peculiares dones, porque Aquel que eligió un pueblo en herencia suya, plas-

[8] *Id.*, LXXXV, 14: Quia omnes gentes in uno una; ipsa est unitas. Quomodo enim Ecclesia et Ecclesiae, illae Ecclesiae quae Ecclesia; sic illa gens quae gentes: antea gentes, multae gentes; modo una gens. Quomodo una gens? Quia una fides, quia una spes, quia una charitas, quia una exspectatio. Postremo quare non una gens, si una Patria? Patria caelestis est, patria Jerusalem est: quisquis inde civis non est, ad istam gentem non pertinet; quisquis autem inde civis est, in una gente Dei est. Et haec gens ab oriente in occidentem, ab aquilone et mari distenditur per quatuor partes totius orbis.

[9] *Id.*, XCVIII, 4: Quae est ista civitas nisi sancta Ecclesia? Homines enim amantes se invicem, et amantes Deum suum qui in illis habitat, faciunt civitatem Dei. Quia lege quadam civitas continetur; lex ipsa eorum, charitas est; et ipsa charitas, Deus est: aperte enim scriptum est: *Deus charitas est* (1 Jo. 4, 8). Qui ergo plenus est charitate, plenus est Deo; et multi pleni charitate, civitatem faciunt Deo. Ista civitas Dei vocatur Sion: ergo Ecclesia est Sion. In illa est magnus Deus. In illa esto, et non erit *praeter te Deus*.

mó cada uno de sus corazones ... Y como en nuestros miembros están divididas las funciones, pero la salud es una; así en todos los miembros de Cristo, son diversos los oficios, pero es una la caridad »[10].

Precisamente porque se funda en la estabilidad eterna de este principio divino, la unidad verdadera de la Çiudad de Dios es indestructible. San Agustín la afirma con la absoluta seguridad de quien ha penetrado en su razón última: « Esta Ciudad que ha llegado a poseer el mundo, ¿llegará tal vez algún día a ser derrocada? Ciertamente no: *porque es Dios mismo quien la ha fundado para la eternidad* »[11]. Y señalando la fuerza divina que la mantendrá siempre incólume y portentosamente firme en medio de las más violentas tempestades, escribe bellamente: « El que quiera entender la fortaleza de esta ciudad, *entienda la fuerza de la caridad.* Esa es la fuerza que nadie vence. No hay tempestades de este siglo, ni ríos de tentaciones que puedan extinguir su fuego. De ella se ha dicho: *fuerte es como la muerte el amor.* Como cuando viene la muerte, no es posible resistirle, sean cuales fueren las artes, las medicinas que se empleen; porque quien nació mortal, mal puede evitar la violencia de la muerte: así contra la violencia de la caridad, nada puede el mundo. De la muerte se infiere una semejanza por oposición: como es violentísima la muerte en arrebatar, así es violentísima la caridad en salvar. Por la caridad muchos murieron a este siglo, para vivir a Dios »[12].

---

[10] *Id.*, XXXII, 21: Manu gratiae suae manu misericordiae suae finxit corda, plasmavit corda nostra, finxit singillatim, singula quaedam corda dans nobis, quae tamen non dirimant unitatem. Quomodo singillatim membra formata sunt omnia, singillatim habent opera sua, et tamen in unitate corporis vivunt ..., sic et in Christi corpore singuli homines, tamquam membra singula, donis suis gaudent, quia ille qui elegit populum in hereditatem sibi, finxit singillatim corda eorum ... Quomodo autem in membris nostris diversa sunt opera, sed sanitas una: sic in omnibus membris Christi diversa munera, *sed charitas una.*

[11] *Id.*, XLVII, 7: Non insultent haeretici per partes conscissi: non se extollant qui dicunt, *Ecce hic est Christus, ecce illic* (Mth. 24, 25) Qui dicit, *Ecce hic est, ecce illic,* ad partes inducit. Unitatem promissit Deus: reges in unum collecti sunt, non per schismata dissipati sunt. Sed forte ista civitas quae mundum tenuit, aliquando evertetur. Absit: *Deus fundavit eam in aeternum.*

[12] *Id.*, XLVII, 13: Quae est virtus civitatis huius? Qui vult intelli-

2. El anhelo vigilante de lo eterno.

5. Dada esta unión que eleva los corazones hacia la eternidad, es claro que el anhelo de la Iglesia no puede ser otro que el de *pasar* de la peregrinación presente a la inmortalidad divina de Cristo. S. Agustín ve en este anhelo el amor de la Esposa. « Deseemos y amemos: abrasémonos de amor si somos la Esposa. El Esposo está ausente, vigilemos con perseverancia: vendrá el que deseamos. Pues le dio tales prendas de amor, no tema la esposa ser abandonada por el esposo: no es posible que las deje. ¿Qué prenda le dio? ¡Derramó por ella su sangre! ¿Qué prenda le dio? ¡Le envió su espíritu! ¿Dejará tales prendas aquel esposo? Si no amara, no se las diera. El ciertamente amó. ¡Oh si amásemos nosotros de este modo! » [13].

A la luz de estas prendas de un amor infinito es como conviene mirar la vida de la Iglesia peregrina, su historia íntima, sus persecuciones y su triunfo. El momento presente es sí momento de espectación y prueba, mas « cuando habrá pasado la iniquidad, cuando habrá terminado su vuelo, como en gran parte ha volado ya el tiempo incierto, cuando habrán sido ahuyentadas las tinieblas de este siglo en las que al presente no caminamos sino como en la noche a la luz de las Escrituras » [14], llegará indefectiblemente el día de la victoria y del gozo cierto y seguro.

---

gere virtutem huius civitatis, intelligat vim charitatis Ipsa est virtus quam nemo vincit. Huius ignem nulli fluctus saeculi, nulla flumina tentationis exstinguunt. De hac dictum est, *Valida est sicut mors dilectio* (Cant. 8, 6) Quomodo enim mors quando venit resisti ei non potest, quibuslibet artibus, quibuslibet medicamentis occurras; violentiam mortis vitare non potest, qui mortalis natus est: sic contra violentiam charitatis mundus nihil potest. A contrario enim similitudo data est de morte; quomodo enim mors ad auferendum violentissima est, sic charitas violentissima est ad salvandum. Per charitatem enim multi mortui sunt saeculo, ut viverent Deo.

[13] *En. in Ps.*, XC, 12: Et quasi diceretur ei, Et quid dabis ei qui diligit te? *Ostendam*, inquit, *meipsum* (Jo. 14, 21) Desideremus et amenus: flagremus si sponsa sumus. Sponsus absens est, sustineamus: veniet quem desideramus. Tantum pignus dedit, non timeat sponsa, ne deseratur ab sponso: non dimittit pignus suum. Quod pignus dedit? Sanguinem suum fudit. Quod pignus dedit? Spiritum sanctum missit. Talia pignora dimittet ille sponsus? Si non amaret talia pignora non daret. Iam amat. O si sic amaremus!

[14] *Id.*, LI, 15: Quando transierit iniquitas, quando transvolaverit, sicut

Esta absoluta confianza se funda toda en la indisoluble unión de los miembros con su cabeza; de ella proviene que la Ciudad peregrina esté ya en el cielo por la esperanza, como está Cristo con ella en la tierra por el amor. «La cabeza estaba ya en los cielos y decía: *¿por qué me persigues?* Es que nosotros estamos ya en el cielo con El por la esperanza, y el está con nosotros en la tierra por la caridad» [15]. Por ésto los miembros de la Ciudad de Cristo nunca sufren solos las persecuciones del mundo, sino unidos indisolublemente en un solo Cuerpo místico: es un solo Cristo el que sufre y triunfa. «El cuerpo de Cristo, unidad de Cristo, en la pena, en el tedio, en la molestia, en la turbación de sus pruebas; el Hombre único, unidad establecida en un solo cuerpo, es el que dice, *Desde los confines de la tierra clamé hacia Tí, cuando sentía angustiado mi corazón...* ¿Cómo clamaría desde los confines de la tierra, si no fuese uno en muchos?» [16]. Por lo mismo la Iglesia verdadera nada tiene que temer de las violencias del mundo y de la atrocidad de sus persecuciones: éstas pueden despojarle de lo terreno, pero no de lo inmortal. Aun en sus mayores tribulaciones, puede decir: «encarnícense en sus persecuciones: *nada muere en mí sino lo mortal.* Siempre habrá en mí algo a donde ningún perseguidor puede llegar; mi interior donde habita mi Dios» [17].

---

iam ex magna parte transvolavit tempus incertum, quando fugatae fuerint tenebrae huius saeculi, in quibus modo non ambulamus nisi ad lucernam Scripturarum, et ideo timemus tamquam in nocte.

[15] *Id.* LIV, 3: Intelligant membra Christi, et in membris suis intelligat Christus, et membra Christi intelligant in Christo: quia caput et membra unus Christus. Caput in coelo erat et dicebat, *Quid me persequeris?* (Act. 9, 4) Nos cum illo in coelo per spem, ipse nobiscum in terra per charitatem.

[16] *Id.*, LIV, 17: *Ego ad Dominum exclamavi.* Corpus Christi et unitas Christi in angore, in taedio, in molestia, in conturbatione exercitationis suae; ille unus homo, in uno corpore posita unitas, cum taederet anima eius exclamans a finibus terrae: *A finibus terrae ad te clamavi,* inquit, *cum angeretur cor meum* (Ps. 60, 3) Ipse unus, sed unitas unus: et ipse unus, non in uno loco unus, sed a finibus terrae clamat unus. Quomodo a finibus terrae clamaret unus, nisi in multis esset unus?

[17] *Id.*, XXVI, enarr. 2, 4: Saeviant persequendo, nihil in me moritur nisi mortale. Erit in me aliquid, quo persecutor pervenire non possit, ubi habitat Deus meus.

6. En estos motivos se funda la serena, dulce e invencible confianza que ha predicado San Agustín a la Iglesia de Cristo aun en las horas más trágicas de la historia antigua, cuando las invasiones de los bárbaros suscitaban en el alma de todo romano la angustia mortal de una catástrofe irreparable en todos los órdenes de la vida civil y religiosa. « He aquí por qué estamos seguros entre tantas tribulaciones hasta que venga el fin del siglo presente y nos acojan los siglos eternos: porque estamos cubiertos por la protección de sus alas divinas. El aire del siglo abrasa y quema; pero hay una grande sombra bajo las alas de Dios » [18]. Confianza invencible que no se debe ciertamente a que S. Agustín desconociese la gravedad de la hora en la que le había colocado la Providencia y los peligros ingentes que amenazaban a la Iglesia. Al contrario; su visión del mundo, es una visión de un hondo realismo. « No ha pasado aún la iniquidad; aún hierve la iniquidad. Y el mismo Señor ha dicho que en el fin abundará la iniquidad... Pasas tú; y he aquí que también tus pruebas pasaron; y vas a otra vida a la que fueron los santos, si fueres santo. A otra vida fueron los mártires; y vas tú también, si fueres mártir. ¿Por ventura porque pasaste tú de aquí, por eso pasó también la iniquidad? Nacen otros inicuos, como mueren otros inicuos. Y como mueren y nacen otros inicuos; así unos justos se van, y otros nacen. *Hasta el fin del siglo no faltarán ni la iniquidad que oprime ni la justicia que sufre*»[19]. Veía, pues, S. Agustín realísticamente la extensión del imperio del mal; pero al mismo tiempo tenía una grande idea del triunfo definitivo de la Verdad y de la Justicia eternas sobre las victorias pasajeras de la iniquidad. « Vana es

[18] *Id.*, LX, 6: *Cooperiar in velamento alarum tuarum.* Ecce quare securi sumus inter tantas tentationes, donec veniat finis saeculi, et suscipiant nos saecula aeterna: quia cooperimur in velamento alarum ipsius. Aestus est saeculi, sed magna umbra est sub alis Dei.

[19] *Id.*, LVI, 6: Non enim iam transiit iniquitas, adhuc fervet iniquitas. Et in fine dixit ipse Dominus abundantiam futuram iniquitatis... Transis tu, et ecce transierunt tentationes tuae; et is in aliam vitam in quam ierunt sancti, si sanctus fueris: si martyr fueris is et tu in aliam vitam. Numquid quia tu transisti hinc, propterea iam transiit iniquitas? Nascuntur alii iniqui, sicut moriuntur alii iniqui. Quomodo ergo alii iniqui moriuntur et alii nascuntur; sic alii iusti eunt, et alii nascuntur. Usque in finem saeculi nec iniquitas deerit premens, nec iustitia patiens.

la iniquidad, nada es la iniquidad; no es poderosa sino la justicia. Puede ocultarse momentáneamente la verdad; pero jamás puede ser vencida. Puede florecer momentáneamente la iniquidad; per no puede permanecer »[20].

La soberbia de la Ciudad impía domina, es verdad, en el momento presente. Pero precisamente porque se funda totalmente en el fausto del tiempo presente, su imperio es necesariamente pasajero y vano. Su carácter distintivo es la inconsistencia, la fugacidad. Pasa como torrente invernal, sin dejar huella de sí. Los miembros del Cuerpo místico de Cristo nada tienen que temer de la aparente y ruidosa grandeza que manifiesta en su decurso. « No os aterroricen ciertos ríos que se llaman torrenciales y que corren en el invierno. Nada hay que temer de ellos: dentro de poco fluirán y pasarán sus aguas, con estrépito por el momento; luego cesan; no pueden permanecer mucho tiempo. Muchas herejías ya murieron: corrieron en sus cauces cuanto pudieron, trascurrieron, se secaron sus aguas, apenas queda memoria de que fueron alguna vez; como está escrito: *serán despreciados como agua que corre.* Y no solamente ellas: todo este siglo levanta ruido estrepitoso por ahora, y busca a quien arrastrar. Todos los impíos, todos los soberbios, lanzándose estrepitosamente contra las rocas de su soberbia como ondas arrolladoras y desbordantes, no os causen espanto; son aguas invernales; no pueden permanecer perpetuamente: es preciso que corran a su lugar, a su fin »[21].

He aquí por qué la Iglesia puede mirar cualquiera prueba con tranquila y dulce esperanza, y aun en las más oscuras horas de

---

[20] *Id.*, LXI, 16: Vana est iniquitas; nihil est iniquitas; potens non est nisi iustitia. Occultari potest ad tempus veritas; vinci non potest. Florere potest ad tempus iniquitas, permanere non potest.

[21] *Id.*, LVII, 16: Non vos terreant, fratres, quidam fluvii qui dicuntur torrentes; hiemalibus aquis implentur: nolite timere; post paululum transit, decurrit aqua, ad tempus perstrepit, mox cessabit; diu stare non possunt. Multae haereses iam emortuae sunt: currerunt in rivis suis quantum potuerunt, decurrerunt, siccati sunt rivi, vix memoria eorum reperitur, vel quia fuerint. *Spernentur tanquam aqua decurrens.* Sed non solum ipsi: totum hoc saeculum ad tempus perstrepit, et quaerit quem trahat. Omnes impii, omnes superbi, sonantes ad saxa superbiae suae quasi aquis irruentibus et confluentibus, non vos terreant; hiemales aquae sunt, semper manare non possunt: necesse est decurrant in locum suum, in finem suum.

su historia terrena puede mantener muy alto su faro de inextinguible luz. « Como la noche no extingue las estrellas en el cielo, así la iniquidad no vence las mentes de los fieles apegadas al firmamento de la escritura de Dios » [22].

Estos pasajes iluminan suficientemente la idea directriz de la síntesis agustiniana cuando considera la grande verdad de nuestra unión en el Cuerpo místico de Cristo. La Ciudad de Dios considerada en su fase temporal e histórica, o, (para usar la ordinaria expresión del Santo Doctor), vista en su peregrinación sobre la tierra, se extiende y multiplica inmensamente a través de las edades, desde el principio hasta el fin de la evolución secular de la humanidad. Mas, a pesar de esta dispersión en el espacio y el tiempo, aparece ante todo espíritu que sepa mirar lo absoluto y trascendente en la historia, como un organismo o cuerpo vivo que recibe de un supremo Principio toda la virtud de su prodigiosa propagación: ese principio no es otro que el Espíritu de Cristo. El magnífico esfuerzo de San Agustín consiste en descubrir en la vida de la Iglesia, es decir en sus miembros y en su organización jerárquica, la presencia de *aquel Hombre único que es la unidad de toda la Ciudad soberana.* El objeto principal de su especulación teológica en este punto es el de hacer ver, mediante una trasposición de lo temporal a lo eterno aun dentro de la fe, la realidad de esta unificación de los hombres en un solo Cuerpo místico cuya vida es la vida misma de Cristo. Sobre la tierra la Ciudad de Dios no tiene la misión de establecer una patria permanente, sino la de recoger sus elegidos y unirlos indisolublemente a sí misma como su propia herencia. Su existencia es una peregrinación secular y una incesante batalla con la ciudad perversa; porque hasta el fin de los tiempos no faltarán ni la iniquidad opresora ni la justicia martirizada. Sin embargo, no hay peligro alguno de que esta Ciudad que ha llegado a sentar sus reales sobre toda la tierra llegue un día a ser devastada, porque su poder proviene de una fuerza contra la que nada puede el mundo, *la fuerza de la caridad.* Jesucristo no ha querido permanecer visiblemente entre nosotros para que su Iglesia, *creyendo en las co-*

---

22 *Id.,* XCIII, 29: Sicut enim stellas in coelo non exstinguit nox; sic mentes fidelium inhaerentes firmamento Scripturae Dei non vincit iniquitas.

sas invisibles, crezca y se dilate espiritualmente hasta el grande día de su glorificación. Sin embargo, nunca se aleja de ella, porque aunque separado por la visión, le está siempre unido por el amor. Más aún; El y su Iglesia constituyen como cabeza y cuerpo un solo Cristo, que es ungido y se ofrece en holocausto, que sufre y ora, que espera y triunfa.

Así en Jesucristo y en su Cuerpo místico tienen solución cumplida todos los grandes problemas de la vida. El Verbo unido a la naturaleza humana en una sola Persona y a la Iglesia en un solo Cristo (totus Christus) es el centro del sistema intelectual no menos que de la psicología mística de San Agustín.

CAPITULO XIII.

La visión cristiana de la vida

1. Hemos visto en los capítulos precedentes que la economía de la gracia divina se dirige toda a formar en el mundo un nuevo *ciudadano,* un nuevo tipo de hombre que debe forjar con el espíritu más que con la letra el verdadero Cristianismo. Su acción restauradora tiene como fin realizar en el tiempo un designio eterno y sobrenatural que depende de las altas normas establecidas y dirigidas por una Providencia infinitamente amorosa; su principio está en la predestinación, su coronamiento en la visión beatífica, y entre una y otra se despliegan las etapas temporales del íntimo drama que realiza la historia del espíritu.

La vida, pues, del hombre que es verdaderamente cristiano, o sea *civis aeternitatis,* en su principio, su decurso y su destino eterno proviene *toda* de la gracia. San Agustín sintetiza admirablemente esta dependencia en la conocida fórmula: « *predestinado por la gracia, elegido por la gracia, por la gracia peregrino en la tierra, y por la gracia ciudadano del cielo* » [1]. La grandeza moral del verdadero cristiano de ningún modo puede ser atribuída a la capacidad natural del espíritu o a la fuerza de la voluntad hu-

---

[1] *De Civ. Dei,* XV, 1, 2: Gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum.

mana, en ninguna de las etapas o momentos de su historia. El ciudadano de la Patria eterna es verdaderamente un *vas electionis* que recibe absolutamente todo de la fuente divina de la gracia. Ella actúa en su vida como una ininterrumpida cadena de luz cuyo primer anillo está en la predestinación y cuyo espléndido broche está en la glorificación eterna: su decurso en el tiempo pende totalmente de estos lazos divinos que en el principio y en el fin lo vinculan a la eternidad. De allí proviene toda la dirección que los sucesos humanos tomarán en su historia terrena, de modo que su existencia temporal no venga a ser otra cosa que la realización visible del plan eterno e invisible de su predestinación.

La idea de esta predestinación y de su manifestación en el tiempo expone maravillosamente el Sto. Doctor al fijar su grande inteligencia en aquel que es « *preclarísimo luminar de predestinación y de gracia, el mismo Salvador, el Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús* » [2]. La vida del *novus civis* en su elección, peregrinación temporal y destino eterno no es otra cosa que una copia viva del supremo modelo de las divinas grandezas de la gracia, Jesucristo. « Con esa gracia desde el comienzo de su fe se hace *cristiano* el hombre, con la que desde el principio aquel Hombre fue hecho *Cristo* » [3]. « Todo fiel que quiera entenderla, atienda a El, y encuéntrese a sí mismo en El » [4]. Por la predestinación el cristiano tiene un origen que se remonta a las profundidades insondables de la eternidad de Dios, ya que antes de la constitución del mundo fue elegido en Cristo como miembro de su Cuerpo místico, no en vista de su bondad natural o de los méritos de su voluntad recta y justa, sino por una elección eterna de la voluntad divina que es el supremo misterio del amor y de la misericordia. « Es en este *misterio de su voluntad* en donde puso las riquezas de su gracia » [5]. De su luz inescrutable parten las vías secretas y

---

[2] *De praedes. sanctorum*, 15, 30: Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Cristus Jesus.

[3] *Id.*, 15, 31: Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus.

[4] *De dono perseveratiae*, 24, 67: Quisquis fidelis vult eam bene intelligere attendat ipsum, atque in illo inveniat et se ipsum.

[5] *De praedestinatione sanctorum*, 18, 35: In hoc mysterio voluntatis

amorosos designios que prepararán en el tiempo el destino sobrenatural del ciudadano del cielo. « La predestitinación es la preparación de la gracia »[6], es decir, la visión y disposición previa en la mente y voluntad divinas de todos y cada uno de los pasos por los que la gracia convertirá indefectiblemente el vástago viciado del linaje prevaricador en miembro de la ciudad de Dios.

De esta vista sintética del plan sobrenatural y trascendente de la predestinación en relación con el hombre, es fácil inferir en qué deba consistir la esencia de la visión cristiana de la vida.

1. La fe, ruta de luz.

2. El itinerario que la revelación cristiana abre al espíritu no consiste en una mera evasión intelectual, un mero desprendimiento moral de las cosas inferiores al hombre en vista de una ascensión al interior de sí mismo; consiste sobre todo en un nuevo amor que sólo la gracia de Cristo es capaz de infundir en su corazón. Sólo su llama divina es capaz de producir en el hombre la *renovación* verdadera. Pero esta renovación trasformadora no se hace en un momento, « como se hace en un momento aquella otra renovación que consiste en la remisión de todos los pecados en el bautismo »[7]. Se lleva a cabo durante todo el decurso de la vida mortal, en la que anda el hombre *per fidem, nondum per speciem.* En la nueva visión del mundo iluminada por esta antorcha divina, la vida es un estadio en el que los hombres corren a la meta prometida por el Hombre-Dios; « pero este certamen no lo hace la concupiscencia sino la caridad; todos los que corren, se aman, y la carrera es el mismo amor »[8]. La senda de la justicia cristiana no consta de otros grados que de los del amor. « La caridad in-

suae posuit divitias gratiae suae, secundum bonam voluntatem suam, non secundum nostram.

[6] *Id.*, 10, 19: Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio.

[7] *De Trinit.*, XIV, 17, 23. Sane ista renovatio non momento uno fit ipsius conversionis, sicut momento uno fit illa in baptismo renovatio remissione omnium peccatorum.

[8] *Enar. in Ps.*, XXXIX, 11: Agonem quippe istum non cupiditas sed charitas facit: omnes currentes amant se, et ipse amor cursus est.

coada es la justicia incoada, la caridad provecta es la justicia provecta, la caridad grande es la grande justicia, la caridad perfecta es la perfecta justicia: pero la caridad del corazón puro, de la conciencia buena y de la fe no fingida»[9].

En virtud de esta orientación sobrenatural nacen en el corazón del hombre deseos e ideales del todo contrarios a los que dominarían en él si no fuese elegido, llamado y conducido por la gracia. De allí proviene la distinción y separación entre el ciudadano de la tierra y el ciudadano del cielo. El hombre difiere del hombre por el destino eterno al que se orienta la ruta de su vida, por la felicidad suprema a cuya posesión miran su pensamiento y su corazón, por la última Meta que busca y espera su alma toda. Aquí la inversión de las miradas del alma en orden a la aspiración última de la vida, es completa. Mientras el hombre que pertenece a la ciudad terrena concentra toda su alma en el ideal que ella le ofrece; el hombre a quien la gracia predestina y guía, se dirige hacia un reino interior del todo invisible a los ojos mortales.

San Agustín ha sentido con extraordinaria fuerza esta suprema aspiración del espíritu cristiano hacia el mundo invisible que en su estabilidad eterna promete la plenitud de la verdad, del amor, de la paz. Es en este sentido sobre todo en el que su alma inmensamente profunda ha vivido de la luz de la fe. Un texto del libro IV de Trinitate puede mostrarnos cuál fuese en su inteligencia la aspiración a la vista de la Patria celeste a través de las iluminaciones purificadoras de la fe. «Como al alma racional purificada cuadra la contemplación de las cosas eternas, así al alma que debe purificarse la fe en las temporales ... En efecto, no se llama propiamente eterno lo que por alguna parte sufre mudanza. En cuanto somos, pues, mudables, en tanto distamos de la eternidad. Se nos promete sin embargo la vida eterna por la verdad, de cuya nítida luz tanto dista nuestra fe, cuanto de la eternidad nuestra mortalidad. Así pues, rendimos ahora fe a las cosas realizadas temporalmente por nosotros, y por ella nos purificamos;

---

[9] *De natura et gratia*, LXX, 84: Charitas ergo inchoata, inchoata iustitia est; charitas provecta, provecta iustitia est; charitas magna, magna iustitia est; *charitas perfecta, perfecta iustitia est*: sed charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta; quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita.

para que cuando lleguemos a la clara visión, *como a la fe sigue la verdad, así a la mortalidad siga la eternidad* »[10].

3. San Agustín por tanto concibe la vida de fe como preludio en el tiempo de la visión de Dios en la eternidad. En consecuencia la esencia misma de la vida cristiana no es inteligible sino en relación con la eternidad, hacia la que tiende por la Vía redentora, el Hombre-Dios. El supremo prodigio del amor que crea y redime consiste en que el Verbo, coeterno con el Padre, haya querido tener una vida humana en el tiempo para conducir hacia sí al hombre por medio de la fe. En Jesucristo es una misma *la Verdad que ilumina al presente* nuestras almas en la fe, y *la Verdad que contemplaremos* en la visión beatífica. Creer en El es creer en la Sabiduría inmutable que al encarnarse erige en el tiempo el tabernáculo desde el que invita y llama, en el que acoge y ayuda, conduce y guía hacia la visión de sí mismo no ya en el tiempo sino en la eternidad. « Apareció a los ojos de la carne para sanar por la fe a aquellos a quienes iba a mostrar la Verdad, de modo que a los ojos sanos brillase fúlgidamente. El mismo es la Verdad que nos prometió cuando fue vista su carne, *a fin de que empezase la fe cuyo premio fuese la verdad* »[11]. La verdad en efecto no

---

[10] *De Trinit.* IV, 18, 24: Mens autem rationalis sicut purgata contemplationem debet rebus aeternis: sic purganda, temporalibus fidem. Dixit quidam et illorum qui quondam apud Craecos sapientes habiti sunt: *Quantum ad id quod ortum est aeternitas valet, tantum ad fidem veritas.* Et profecto est vera sententia. Quod enim nos temporale dicimus, hoc ille quod ortum est appellavit. Ex quo genere etiam nos sumus, non tantum secundum corpus, sed etiam secundum animi mutabilitatem. Non enim proprie vocatur aeternum, quod aliqua ex parte mutatur. In quantum igitur mutabiles sumus, in tantum ab aeternitate distamus. Promittitur autem nobis vita aeterna per veritatem, a cuius perspicuitate rursus tantum distat fides nostra, quantum ab aeternitate mortalitas. Nunc ergo adhibemus fidem rebus temporaliter gestis propter nos, et per ipsam mundamur; ut cum ad speciem venerimus, quemadmodum succedit fidei veritas, ita mortalitati succedat aeternitas. Quapropter quoniam fides nostra fiet veritas, cum ad id quod nobis credentibus promittitur pervenerimus: promittitur autem nobis vita aeterna; et dixit Veritas, *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum verum Deum, et quem missisti Jesum Christum* (Jo. 17, 3): cum fides nostra videndo fiet veritas, tunc mortalitatem nostram commutatam tenebit aeternitas.

[11] *En. in Ps.*, XXXVII, 11: Apparuit oculis carnis, ut per fidem sanaret eos quibus veritatem fuerat monstraturus: ut sanato oculo veritas patesceret.

puede ser vista sino por unos ojos puros. « Jesucristo, la Verdad, es nuestro sol de justicia ...; pero las pupilas enfermas del corazón de los hombres, aun cuando trepidan bajo sus rayos, deben aún purificarse para contemplarlo » [12].

La fe tiene esta divina virtud de purificar los ojos del espíritu, y a medida que su poder aumenta, crece también la claridad con la que va descubriéndose la aurora del reino invisible de Dios. Una fe intensa traslada el espíritu y el corazón del hombre a un mundo nuevo, que, aunque transitorio como todo lo que se desenvuelve en el tiempo, es sin embargo la más fiel transfiguración de las cosas eternas. En las profundidades del alma todas las aspiraciones deben concentrarse como en único blanco en llegar a *la habitación permanente* en aquel que es *camino* como Hombre y *patria* como Dios. De ella depende todo el valor de la vida de fe: porque cuanto vale el tiempo respecto de la eternidad, tanto vale la fe respecto de la visión intuitiva de la Verdad; y cuando, recorrida toda la vía divina, se descorran los velos y se muestre el Verbo faz a faz, la eternidad de su luz poseerá y transformará en verdaderamente eterna nuestra vida mortal; o como dice San Agustín: « *cuando nuestra fe viendo se hará verdad,* entonces la eternidad poseerá transformada nuestra mortalidad » [13].

2. La aurora de la Patria invisible.

4. En el tiempo la fe es una purificación iluminadora de los ojos del espíritu; es un grado necesario en la ascensión del alma. Siguiendo los efluvios de su luz entra el hombre en un mundo invisible y sobrenatural, cuya verdad y cuya gracia, aunque entrevistas o vislumbradas sólo en enigmas, encienden en su corazón un

---

Ipsa enim est veritas, quam nobis promissit, cum caro eius videretur, ut fides inchoaretur, cuius premium veritas esset.

12 *Id.,* XXV, 3: Est noster sol iustitiae veritas Christus: non iste sol qui adoratur a paganis et manicheis, et videtur etiam a peccatoribus; sed ille alius cuius veritate humana natura illustratur, ad quem gaudent Angeli, hominum autem infirmatae acies cordis etsi trepidant sub radiis eius; ad eum tamen contemplandum per mandata purgantur.

13 *De Trinitate,* IV, 18, 24: Cum fides nostra videndo fiet veritas, tunc mortalitatem nostram commutatam tenebit aeternitas.

infinito deseo de su vista y posesión perfectas. Bajo la acción de ese deseo, el cristiano siente dentro de sí mismo de un modo incomparablemente más hondo la antigua inquietud de quien es llamado con fuerza divina a una felicidad verdaderamente eterna, inmutable, inmortal. Su espíritu, su pensamiento y su corazón viven en la continua y vigilante atención de quien vislumbró, « con lo agudo de la mente, como en rápido y ceñido vuelo » [14], una infinita e inefable belleza y espera de nuevo entreverla y ansía llegar a la visión que no tiene sombras ni ocaso. Su vida pende toda entera de esa fe, esa esperanza, ese amor.

Dada esa elevación y orientación hacia el polo divino que lo atrae sobrenaturalmente, es claro que el creyente a quien la inquietud incita a buscar la ruta de la vida y a quien la gracia elige, regenera y guía, debe sentir en su alma la nostalgia de la Patria eterna con una profundidad que el amor natural jamás podrá alcanzar ni en los momentos de más honda pasión. A través de las figuras y huellas que dejan traslucir en algún modo la eternidad verdadera, el cristiano ve que el ser, la verdad y el amor al que aspira su corazón inquieto no están sino en la mansión eterna que funda, ilumina y beatifica esa inefable *Palabra* que puede decir de sí misma, del Padre y del Espíritu santo: *Ego sum, qui sum* [15].

En lo más noble de su espíritu y de su corazón lleva el cristiano impreso el carácter de una nueva ciudadanía que exige para sí toda su vida, personal y social. Es obvio por lo mismo que, correspondiendo a las exigencias de ese nuevo carácter, se despoje más y más de la visión transitoria que lo retiene en la patria terrena, para trasladarse todo entero a la ciudad regida por un nuevo espíritu, una nueva ley, una nueva justicia; es decir a la fuente de una nueva civilización, hecha no para dominar en el tiempo, sino para realizar en el tiempo el vestigio del plan eterno del que depende todo su sentido.

---

[14] *En. in Ps.*, XLI, 10: Ecce iam quadam interiore dulcedine laetati sumus, ecce acie mentis aliquid incommutabile, etsi perstrictim et raptim, perspicere potuimus.

[15] *Confess.*, VII, 10 16 sq.

Porque, en efecto, la existencia presente con su mutabilidad e incesante cambio y transición temporal de ningún modo puede ofrecer por sí sola una visión del mundo *cierta, inconmovible, imperecedera.* La visión de la vida no puede ser profunda sino a través del corazón del hombre, y en el corazón no puede darse una vista pura y luminosa sino en cuanto, en alas de la fe, se desprende el amor de los lazos que lo tienen cautivo en un mundo pasajero y vano [16].

5. Si todo corazón profundo no puede menos de sentir la insuficiencia de todo lo mortal y transitorio, mucho más lo debe experimentar el corazón cristiano. La vida presente es pasajera y fugaz. « Pasa con rapidez toda vida entre los mortales y la que parece más prolija es vapor que dura un poco más » [17]. « Fluye el torrente de las cosas y todas pasan arrebatadas por momentos que vuelan » [18]. « Es un río toda la mortalidad de este siglo. Como fluyen las aguas del río, unas vienen, otras pasan, otras se suceden para fluír a su vez...: así en el siglo, todo el que ha nacido es preciso ceda el puesto al que nacerá. Todo este orden de las cosas transeuntes decorre a manera de río » [19]. Por lo mismo, mientras no llegue a su Patria eterna, el cristiano siente en su alma un vacío que ningún bien finito sería capaz de colmar; mientras su existencia se desliza en el tiempo, siente desmenuzarse su ser en la volubilidad de las cosas fugaces y transitorias. Por ésto su íntimo anhelo consiste en *desprenderse* de todo lo mortal, de todo lo que fluye en el torrente de las cosas humanas. El deseo que el divino llamamiento mantiene siempre vivo en su espíritu es el deseo de una inmortalidad verdadera, nacido en quien « miró a la región feliz, la patria feliz, la casa feliz, en donde los santos

---

[16] *En. in Ps.*, XXXVIII, 7 sq.

[17] *Enarrat. in ps.*, LXXXVII, 19: Festinatur quippe tota vita mortalium, et quae videtur prolixior, vapor est aliquanto diuturnior.

[18] *Id.*, XXXVIII, 7: Momentis transvolantibus cuncta rapiuntur, torrens rerum fluit.

[19] *Id.*, LXV, 11: Flumen est omnis mortalitas saeculi. Videte flumen: alia veniunt et transeunt, alia transitura succedunt... Omnis qui natus est, cedat oportet nascituro: et omnis iste ordo rerum labentium, fluvius quidam est.

participan de la vida sempiterna y de la verdad inmutable; y temió salir fuera, donde desaparece el ser, anhelando estar allí *donde está el sumo ser* »[20].

9. Para el cristiano la sociedad temporal no ofrece el bien propio de una mansión terrena sino en cuanto su configuración presente es una huella o vestigio de la Patria eterna. A su vista el mundo externo y visible está subordinado todo entero al mundo interior de la fe y de la gracia, y éste al mundo eterno de la Verdad: *la Patria terrena* no tiene ante sus ojos un valor plenamente trascendente sino en orden a la *Ciudad espiritual peregrina* en el tiempo, y ésta no lo tiene a su vez sino en orden a la *Ciudad de Dios* eterna en los cielos. En el desenvolvimiento, pues, del doble impulso natural y sobrenatural de la vida, en la formación de la persona humana y en la estructuración de la sociedad; debe manifestarse esta subordinación de lo transitorio a lo permanente, de lo externo y mortal a lo interior y eterno, de lo humano a lo divino. Todo debe armonizarse y confluír, como en el vértice de una pirámide, en Dios y en la Ciudad de Dios.

He aquí por qué el cristiano a quien la gracia ilumina, inspira y guía, sigue un itinerario del todo opuesto al del *ciudadano del siglo*. Su camino es siempre y en todo momento un alejamiento de las rutas del espíritu mundano, una purificación, una ascensión. Con más profundidad y más cierta esperanza que los neoplatónicos puede decir: *fugiamus ad carissimam Patriam*[21]. Ninguna patria ceñida únicamente a la tierra y al tiempo puede llenar toda su alma, aunque tenga la grandeza del mayor de los imperios; porque otra luz mucho más alta ha ampliado el horizonte de su espíritu y otro amor mucho más hondo ha ensanchado el espacio del corazón.

El cristiano sabe que a lo infinito, lo absoluto, lo verdaderamente trascendente no se llega esparciendo el pensamiento en los objetos externos sino convirtiéndolo a las profundidades del alma; que el universo del espacio y del tiempo, bien que inconmensu-

---

[20] *Id.*, XXXVIII, 22: Respexit ergo beatam illam regionem, beatam patriam, beatam domum, ubi participes sunt sancti vitae sempiternae atque incommutabilis veritatis: et timuit extra ire, ubi non est esse; ibi desiderans esse ubi est summum esse.

[21] *Enéadas*, I, 6, 8, l. c.

rablemente inmenso, es una sombra frente al mundo del espíritu y de la fe; que en el hombre la verdadera grandeza está en su alma inmortal y en la vida de la gracia. Su itinerario es por consiguiente ante todo una conversión a los manantiales secretos de la vida racional del alma, una investigación interior de Dios *en* la mente y *sobre* la mente iluminada por su Verbo, un retorno al reino invisible que la divina Caridad funda en lo más íntimo del corazón. Pero esa conversión no consiste en una transición de lo finito a lo infinito verificada en virtud de una intuición introspectiva puramente racional, que ignore o desconozca que entre el alma y su Patria eterna se interponen distancias infranqueables. La conversión del cristiano se realiza toda a través de *la única Vía* que puede juntar lo finito con lo infinito, el tiempo con la eternidad, el hombre con Dios: *el Verbo encarnado.*

6. De este modo tiene la vida para el cristiano un sentido cierto y claro, una orientación indudable; pues su destino eterno no es otro que el de llegar a la visión intuitiva del mismo Dios. Mas para llegar a tan sublime meta, es preciso que el hombre camine por el tabernáculo que el Verbo encarnado establece, ilumina y conserva en el tiempo. «*Ese tabernáculo es la Iglesia aún peregrina*»[22]. No hay otra vía segura para evitar el error que la de permanecer en Cristo y en su Iglesia; porque solo el Hombre-Dios es infalible y la Iglesia partícipe de su verdad. «Puede ser que el hombre mienta; pero no es posible que mienta la verdad. Por boca de la verdad reconozco a Cristo, la Verdad misma: por boca de la verdad reconozco a la Iglesia, partícipe de la Verdad»[23].

Por tanto para que la vida conserve en el mundo su sentido cierto e infaliblemente seguro, es menester trasformarla toda en una vida de fe y de caridad dentro de la *Civitas Dei* aún peregrina en la tierra. El espíritu verdaderamente cristiano no puede menos de llevar hondamente gravada la convicción de que, en el

---

[22] *Enarrat. in ps.*, XLI, 9: Ille enim qui habet altissimam in secreto domum, habet etiam in terra tabernaculum. Tabernaculum eius in terra, Ecclesia eius est adhuc peregrina.

[23] *Id.* LVII, 6: Potest fieri ut homo mentiatur: non potest fieri ut veritas mentiatur. Ex veritatis ore agnosco Christum ipsam veritatem: ex veritatis ore agnosco Ecclesiam, participem veritatis.

tiempo y en la eternidad, la verdad *es única*, y que por lo mismo la visión de un mundo transitorio no puede ser verdadera sino en cuanto se descubre en ella la senda que conduce a la Patria divina de las almas. Su aspiración por tanto se concentra toda en llegar a esa ciudad interior y espiritual en donde está *el sumo ser* [24], la verdad inmutable, el amor que no abandona. Su existencia temporal, sin dejar de tener el valor de realización transitoria de un designio eterno, desaparece sin embargo casi por completo ante la profundidad de ese mundo nuevo que empieza a llevar dentro de sí. Porque, una vez que mediante la conversión ha llegado a entrar en la Vía redentora, no puede menos de sentir que el polo divino hacia el cual tiende toda su historia íntima, en el que tendrá sosiego su inquietud, en el que hallarán satisfacción cumplida todas sus aspiraciones, no está ya en la ciudad terrena orientada toda ella hacia la felicidad presente, sino en esa Patria invisible que entre luces y sombras, temores y esperanzas, vislumbra la fe y busca el amor.

Esa Patria invisible el cristiano no ha de buscarla fuera y lejos de sí mismo. Para llegar a ella no es necesario busque naves y emprenda un largo viaje por los inmensos océanos [24 bis].

El reino de Dios está « dentro », porque es en los corazones en donde el Verbo funda el tabernáculo que ha de llegar a ser la *Ciudad celeste*. En el fondo de las almas la gracia produce el sagrado vínculo social por el que cada uno puede reconocer dentro de sí la mansión eterna señalada en las palabras divinas: *regnum Dei intra vos est*. Todo verdadero cristiano lleva, pues, un mundo nuevo de luz, de esperanza y de amor dentro de sí mismo; y es en ese mundo del todo oculto a la razón incrédula y al corazón impuro, en donde *per speculum et in aenigmate*, puede vislumbrar en algún modo la belleza inefable de su Patria eterna y acercarse a ella, « siguiendo cierta dulzura, en pos de no sé qué interior y oculta armonía » [25].

---

24 *Confess.*, VII, 14, 20 sq.

24bis *Confess.*, VIII, 8, 19.

25 *Enarr. in ps.*, XLI, 9: Tamen dum miratur membra tabernaculi, ita perductus est ad domum Dei, *quandam dulcedinem sequendo, interiorem nescio quam et occultam voluptatem*, tanquam de domo Dei sonaret suaviter aliquod organum.

3. La visión de Ostia.

7. Fue así cómo una madre que vivía toda de este mundo invisible de fe y gracia llegó a vislumbrar y hacer vislumbrar a su hijo la Patria interior, a sentir y hacer sentir a su hijo la nostalgia de la peregrinación propia de todo corazón cristianamente profundo.

Agustín nos lo cuenta en la más bella página de sus *Confesiones.*

« Hablábamos solos muy dulcemente; y olvidando lo pasado y puesta la mirada en las cosas que están ante el corazón (Fil. 3, 13), averiguábamos entre nosotros, junto a la Verdad que eres Tú y en tu presencia, cuál habrá de ser la vida futura de los santos, esa vida que ningún ojo vio, que ningún oído escuchó, ni pudo comprender ningún corazón humano (1 Cor. 2, 9). Abríamos con avidez los labios de nuestro corazón a los celestes veneros de vuestra fuente de vida, para recibir de allí en la medida de nuestra pequeña capacidad, la aspersión de luz que nos ayudase a pensar en algún modo en tan alto enigma.

Habíamos llegado en nuestra conversación a concluír que cualquier gozo de los sentidos, por más grande que fuese y por más viva luz corporal que irradiase, ante las delicias de aquella vida, no sólo no es digno de comparación pero ni siquiera de mención: y elevándonos entonces con más acendrado afecto hacia el Ser *que es siempre el mismo* (Ps. 4, 9), recorrimos grado por grado todas las cosas corporales hasta el mismo cielo, desde el cual el sol, la luna y las estrellas derraman su claridad. Y ascendíamos aún más, meditando, celebrando, admirando vuestras obras. Y subimos hasta nuestras almas y pasamos más allá, trascendiéndolas, hasta tocar la región de la indeficiente abundancia, en donde apacientas eternamente a Israel con el pábulo de la verdad ... Y mientras hablábamos y anhelábamos por ella llegamos a tocarla un poco con todo el palpitar del corazón; y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu, tornamos al estrépito de nuestros labios en los que el verbo humano empieza y acaba, en nada semejante a tu Verbo, que *permanece en sí sin envejecerse* y que *renueva todas las cosas.* (Sap. 7, 27).

Decíamos entonces: si llegase a quedar en silencio el tumul-

to de la carne, si callasen las imágenes de la tierra y el agua y el aire, callasen también los polos del cielo, y aun la misma alma se mantuviese en silencio y dejando de pensar en sí se remontara sobre sí misma, si callasen igualmente los sueños y revelaciones imaginarias, y finalmente callase toda lengua, todo signo y todo lo que se hace pasando — puesto que todas estas cosas dicen a quien presta oído: *No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente* (Ps. 99, 3) —; si, dicho ésto, callasen para que elevemos el oído a Aquel que las hizo, y entonces hablase El sólo no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyéramos su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanzas; sino que le oyéramos a El mismo, a quien amamos en estas cosas, a El mismo escucháramos sin ellas, de un modo semejante al de este momento en que hemos elevado nuestras almas y con rápido pensamiento hemos tocado la eterna Sabiduría que permanece sobre todas las cosas; si ésto continuase, y todas las otras mezquinas visiones desapareciesen, y ésta sola nos arrebatase y absorbiese y abismase en sus gozos interiores, de suerte que eternamente fuese la vida cual fue este momento de inteligencia por el que hemos suspirado, ¿no sería ésto el «*entra en el gozo de tu Señor?*» (Mt. 25, 21) Mas ¿cuándo será ésto? ¿Acaso cuando *todos resucitemos, bien que no todos seamos inmutados?* (1 Cor. 15, 51).

Tales cosas decía yo, aunque no de este modo ni con estas palabras. Pero tú sabes, Señor, que en aquel día, mientras hablábamos de estas cosas y a medida que hablábamos nos parecía más vil este mundo con todos sus deleites, me dijo ella: «Hijo, por lo que a mí toca, nada me deleita ya en esta vida. No sé qué hago en ella ni por qué estoy aquí, muerta ya a toda esperanza de este mundo. Una sola cosa había, por la que deseaba detenerme un poco en esta vida, y era verte cristiano católico, antes de morir. Superabundantemente me ha concedido mi Dios esto, puesto que, despreciada la felicidad terrena, te veo siervo suyo. ¿Qué hago, pues, aquí?»[26].

8. Esta página incomparable resume en broche de oro toda la vida y misión cristiana de Mónica; pero sintetiza también todo

---

[26] *Confess.*, IX, 10, 23-26.

el drama interno de Agustín, y en una y otro el drama íntimo de todo corazón cristiano al que la gracia haya hecho sentir toda la fuerza de sus divinas exigencias.

El drama de Agustín procede y brota con fuerza gigantesca del contraste íntimamente sentido entre la atracción de la Verdad, Luz y Patria interior anhelada siempre « medullis animae », y las atracciones de otro amor que arrastra y mancha con el doble deleite del honor y de la carne. La gracia, y sólo ella, ha resuelto ese tremendo conflicto con la divina eficacia de una luz que previene, prepara, inspira, solicita, alumbra, inflama, transforma el corazón. Vencidas la soberbia de la razón con la medicina de la fe, y los placeres de la carne con las castas delicias de la caridad, Agustín ha comenzado a ser verdaderamente cristiano; es decir, miembro de un nuevo mundo espiritual que pasa como Ciudad *peregrina* en la tierra, como tabernáculo que ha de transformarse en *Ciudad eterna* allí donde reside la Verdad. Desde entonces todo cambia de aspecto en el interior de su espíritu.

En el mundo que la fe señala al amor y a la esperanza, Agustín descubre ráfagas de luz inefablemente profundas, que tornan aún más honda su idea de la región inmortal entrevista ya en algún modo en la lectura de las Enéadas. Recobrada la fe verdadera, todo el anhelo de Agustín consistirá en ir en pos de la senda de luz trazada por el Verbo encarnado en su Iglesia. Es en esa senda en donde él y su madre se encontraron finalmente de verdad, como miembros de un cuerpo místico, como ciudadanos de un reino interior. En esa senda se reanudaron sus almas con un vínculo que el tiempo no pudo ya destrozar, el vínculo de la caridad de Cristo. Entrelazadas de ese modo, hablando a solas muy dulcemente, emprendieron la ascensión a la región de la Ciudad celeste, hasta tocarla un poco « con todo el ímpetu de una palpitación del corazón » y dejaron allí « prisioneras las primicias del espíritu ».

Para Mónica al éxtasis de Ostia siguió el éxtasis de la muerte. Para Agustín a la nostalgia de ese momento culminante de su retorno a la Iglesia verdadera de Cristo, siguió la nostalgia de toda la vida. « Oh mansión luminosa y bella! He amado tu hermosura y el lugar donde mora la gloria de mi Señor, tu plasmador y poseedor. Por tí suspira mi peregrinación, y suplico al que te hizo, que me posea también a mí en tí, porque también me ha

hecho a mí. He andado errante como oveja perdida, mas espero ser traído a Tí en los hombros de mi pastor, tu constructor... Entre en mí y te cante canciones de amor, gimiendo con gemidos inenarrables en mi peregrinación, y acordándome de Jerusalén, con el corazón alargado hacia ella que está en lo alto; de Jerusalén patria mía, de Jerusalén, madre mía, y de Tí su Rey, su iluminador, su padre, su tutor, su marido, sus castas y fuertes delicias, su sólida alegría y todos los bienes inefables, juntos todos, porque Tú eres el único bien sumo y verdadero. Ya no me aparte más de Tí hasta que recogiéndome todo cuanto soy de esta dispersión y deformidad, me conformes y confirmes eternamente, oh Dios mío, misericordia mía, en aquella paz de nuestra madre carísima, donde están las primicias de mi espíritu y de donde me viene la certeza de estas cosas» [27].

---

[27] *Confess.* XII, 15, 21-23: O domus luminosa et speciosa, dilexi decorem tuum, et locum habitationis gloriae Domini mei fabricatoris et possesoris tui (Ps. 25, 8)! Tibi suspiret peregrinatio mea; et dico ei qui fecit te, ut possideat et me in te, quia fecit et me. Erravi sicut ovis perdita; sed in humeris pastoris mei, structoris tui, spero me reportari tibi (Luc. 15, 5)... Intrem in cubile meum, et cantem tibi amatoria, gemens inenarrabiles gemitus in peregrinatione mea, et recordans Jerusalem, extento in eam sursum corde, Jerusalem patriam meam, Jerusalem matrem meam, teque super eam regnatorem, illustratorem, patrem, tutorem, maritum, castas et fortes delicias, et solidum gaudium, et omnia bona inefabilia simul omnia; quia unum summum et verum bonum: et non avertar, donec in pacem matris charissimae, ubi sunt primitiae spiritus mei, unde mihi ista certa sunt, colligas totum quod sum, a dispersione et deformitate hac, et conformes atque confirmes in aeternum, Deus meus, misericordia mea.

CONCLUSION.

El punto de vista en el que nos hemos colocado en este estudio es el que seña lan como central una *Metafísica de la experiencia interior* y una *Teología vivida en el alma,* dos ciencias que tienen en San Agustín el verdadero iniciador. El dominio, pues, que hemos intentado explorar es, exclusivamente, el dominio *del mundo interior,* el dominio que se intuye y se vislumbra a través de la conciencia humana en la más íntima vida del espíritu y en su historia. Dentro de este horizonte hemos tratado de poner en evidencia el principio de la síntesis agustiniana, el principio que confiere a todo su sistema esa perenne actualidad por la que San Agustín es, en todas las edades de hondas *agonías* o luchas del espíritu, un Maestro que toca en el fondo palpitante de los problemas de la vida humana.

Ahora bien; si la introspección agustiniana toca tan agudamente en el fondo perenne, indestructible, de estos problemas, débese esa penetración al concepto extraordinariamente vasto y profundo del ser, del tiempo y de la eternidad, en el que está su punto de partida.

En el universo que intuye San Agustín se da, como lo hemos notado repetidas veces, un interno orden jerárquico de los seres desde *Dios, Verdad y Eternidad* creadora, hasta la materia, substrato informe del *ser temporal.* Dentro de ese inmenso horizonte interior, San Agustín considera en primer término la « magna quaestio » de *nuestro propio ser* pendiente entre los dos abismos del infinito y de la nada, y « el enigma » de nuestra vida atormentada por el fermento interior de dos amores. Pero luego, trasponiendo los límites que ciñen la visión interna de la eternidad y el tiempo dentro de la persona humana, pasa al problema análogo del *mundo espiritual* creado. Porque la magna cuestión que se presenta, ineludible e imperiosa, en la existencia y evolución de toda vida personal humana, se presenta universalmente y por parecidas etapas en *el cuerpo social* que forman todas las criatu-

ras racionales en las que la inteligencia, la voluntad y el amor se enderecen a un fin común.

San Agustín insiste con particular tesón en esta unidad del mundo del espíritu. Porque, efectivamente, si se considera en toda su profundidad y en toda su amplitud el movimiento de las inteligencias y de las voluntades en las criaturas racionales, es preciso admitir *una vida social trascendente,* que supera la evolución meramente temporal de nuestra agrupación sobre la tierra en ciudades y estados, pero que influye necesariamente en esa evolución. Es en esa vida eminentemente social en donde San Agustín descubre el aspecto universal de la «magna quaestio» que lleva ya dentro de sí cada hombre en particular.

Esta ampliación de la visión interna del tiempo y de la eternidad permite abarcar la existencia temporal y el destino eterno del hombre, de la sociedad humana y de la sociedad de todas las criaturas espirituales en una sola síntesis. La vida intelectual de la que participan el hombre y los ángeles según su naturaleza, y la vida sobrenatural de la que son enriquecidos por la gracia, están destinadas a producir los vínculos de una *vida social común,* la vida de la *Ciudad de Dios.*

De este destino provienen los problemas que plantean *en concreto* la existencia de cada hombre en particular y la existencia de la sociedad humana en general.

2. Para plantear con exactitud el problema del hombre, como nos lo enseñan *las Confesiones,* es preciso penetrar en su corazón; medir la profundidad de su ser y de su vida pendientes entre los extremos de la nada y lo infinito; seguir con la introspección ora su *dispersión* hacia fuera, hacia el tiempo y el mundo de los sentidos, ora su *conversión* hacia dentro, hacia el mundo del espíritu y la Verdad subsistente. En esta visión agustiniana de nuestro propio mundo interior la idea central es la idea de la Verdad, y la relación más profunda entre el hombre y Dios es la relación entre la vida y la Verdad. Allí está el nudo del grande drama que se desarrolla en la historia íntima de nuestras almas. Para determinar sus etapas San Agustín se inspira manifiestamente en la teoría plotiniana de la génesis, conversión e iluminación unificadora de la vida del espíritu. Pero si seguimos el itinerario de su pensa-

miento, según lo revelan sus fuentes íntimas, hallaremos que al penetrar en la acción que se desarrolla dentro de nosotros mismos, su mente ha realizado una trasposición fundamental; su pensamiento ha superado las perspectivas filosóficas de las antiguas escuelas, intuyendo una nueva idea del tiempo y la eternidad, aplicable no ya solamente al orden natural asequible a la razón sino también al orden sobrenatural descubierto por las fuentes de la revelación divina.

Ante el pensamiento neoplatónico el problema del tiempo y de la eternidad en la trama interna de nuestra existencia aparecía como el problema de un mundo interior que ilumina una sola Luz eterna, pero que divide y dispersa en la volubilidad del tiempo el peso de la materia y de las cosas sensibles a las que se halla unida el alma del hombre: es la etapa *humana* en la introspección del misterio de nuestra inquietud. A su luz nuestro espíritu descubre en algún modo la meta, pero no la vía para llegar a ella. En cambio el anuncio del Verbo hecho carne es el anuncio de la Verdad que es juntamente camino y vida. Ese anuncio descubre con divina sencillez la piedra angular de la verdadera ciencia de la vida, que en vano buscara el genio del hombre: es la etapa *cristiana* en la introspección del misterio de nuestra inquietud. En el Verbo hecho hombre la mente de S. Agustín descubre en la más sublime unidad la visión de lo transitorio en la fe y la visión de lo eterno en la Verdad.

Dios, Eternidad-Verdad-Amor inmutable, es siempre para el hombre el fin y meta suprema de su camino. Pero mientras en la primera introspección no ha sido vislumbrado sino como inefable Luz creadora, vislumbrable por sus obras externas pero invisible en su propio ser; en ésta que preludia la fe, Dios se descubrirá a nuestras almas « facie ad faciem » inundándolas de una infinita felicidad.

Como a través de las páginas de las Enéadas, había S. Agustín puesto toda su alma en la ascensión a la Luz inmutable *sobre la mente;* así, una vez que descubriera *la Luz-senda,* ha concentrado todo el vigor de su genio en la nueva sublime meta del espíritu, *la visión intuitiva.* La directriz que procura seguir sin desfallecer en su nueva ascensión, es siempre la que le ofrece la idea de la

inmutabilidad; pero esa idea ennoblecida y revestida de nueva luz en el asiduo estudio de los libros sagrados, ¡cuántas nuevas profundidades y cuánta sobrehumana belleza ha descubierto a su alma!

El nervio de la doctrina de la gracia y su aplicación al problema del hombre pueden comprenderse con mayor claridad si se tiene presente esta vista nueva, esencialmente cristiana y específicamente agustiniana de la relación entre la vida y la Verdad, entre el tiempo y la Eternidad, en las profundidades del alma humana.

3. En el fondo es una misma la intuición del *ser-en-la eternidad* y del *ser-en-el tiempo* que inspira a San Agustín el plan de *las Confesiones* y la que le inspira el plan de *la Ciudad de Dios.* Toda la extensión temporal del universo del espíritu y del universo de la materia, desde el comienzo de su existencia hasta su término supremo, viene considerada en ese plan como una sola *duración secular* que abraza todos los sucesos y comprende todas las etapas de la historia. La continuidad sucesiva de su decurso se debe a la índole intrínseca y esencial de los seres que la forman con sus cambios incesantes; la unidad de su desarrollo proviene de su orden a un fin trascendente y de su relación a la eternidad. En este horizonte de una duración secular que se desenvuelve sin interrupción desde que empezó el primer movimiento de lo creado, y que continúa extendiéndose incesantemente hacia el futuro, no a ciegas y al acaso, sino bajo la acción de una Inteligencia trascendente que la mueve a su fin determinado; ve San Agustín desarrollarse el drama interno de la sociedad angélica y de la sociedad humana.

Para San Agustín *el tiempo* considerado en general como duración ininterrumpida y secular del movimiento de la creación es como el estadio en el que ha de realizarse por sus fases o « articulaciones » sucesivas el plan eterno que hemos vislumbrado en algún modo al considerar las relaciones del Verbo divino con el mundo de los ángeles y con el alma del hombre. La ley fundamental de la historia no es otra que la actuación de ese plan trascendente y eterno.

Colocándose en este punto de vista, San Agustín llega a una concepción unitaria y orgánica de la evolución histórica de la humanidad, logra agrupar en torno a una sola idea central largos

siglos de vida política y religiosa, e interpreta a su luz el inmenso material legado por la Biblia y las obras de historiadores y filósofos del imperio romano, especialmente de Varrón. Si de la inmensa mole de hechos históricos, conceptos filosóficos y doctrinas teológicas que componen los 22 libros *de Civitate Dei,* separamos la idea sintética que intenta traducir su genio; hallaremos que consiste en la intuición, a través *de toda la historia universal,* del mismo drama interno de la vida que habíamos ya descubierto en la historia personal del hombre. Una idéntica introspección a través de las profundidades del alma del hombre y a través de la historia civil y religiosa de los pueblos, conduce a descubrir la cuestión fundamental que las fuentes más puras de la religión y de la filosofía habían ya señalado en algún modo y que el Cristianismo ha puesto en plena evidencia; la cuestión que nace de la coexistencia en nuestro mundo interior de una sola Verdad y de dos amores: de esa antítesis depende el drama de *las dos Ciudades.*

La existencia del hombre sobre la tierra y la de la sociedad a través de la historia presentan un formidable contraste entre la verdad y el error, el bien y el mal, la justicia y la injusticia, la felicidad y la miseria, de suerte que puede parecer absolutamente imposible el llegar a comprender qué cosa sea en definitiva la vida humana en su breve aparición en cada individuo y en su secular duración en todo el linaje humano. Y no sería posible en efecto descifrar su enigma, si nuestro pensamiento no pudiera conocer otro orden que el superficial y externo de la duración física de los sucesos humanos, duración siempre fugaz e instable; pero una razón iluminada por la fe puede penetrar mucho más hondamente en el verdadero mundo que el hombre y la sociedad llevan en su interior.

El enigma de ese mundo interior proviene no únicamente de un conflicto en el orden de la naturaleza, sino de una elevación y una caída en el orden sobrenatural. Una misma división ha sido causada por la voluntad libre en la primera *luz angélica* y en *el primer hombre;* porque dada su ordenación a un mismo fin último, su ascensión o su caída tienen un igual sentido, o de conversión a la única Luz de la que depende toda vida feliz, o de aversión y alejamiento de la misma. El núcleo de los problemas que presenta el mundo del espíritu está en la contradicción de los dos

más recónditos movimientos de la voluntad angélica y de la voluntad humana: *la caridad* y *el orgullo.* De allí proviene la división de ese primer mundo de luz y de gracia en dos cuerpos sociales que llegarán en sus destinos eternos a la más absoluta oposición. De los dos amores no nacen sendas sociedades en los ángeles y sendas en los hombres; sino una sola Ciudad que como un cuerpo místico universal reúne en sí todos los ángeles y todos los hombres buenos, y frente a ella otra ingente agrupación de todo los ángeles y hombres malos, que aunque revista por ahora la forma de fastuoso imperio, al llegar a su fin supremo dejará de ser *sociedad.* La unidad de cada una de esas dos Ciudades, más que externa y visible, es interna y espiritual; es una unidad que supera una visión meramente temporal de la existencia humana. Se manifiesta sin duda visiblemente en el decurso de la historia, pero únicamente como la expresión transitoria de realidades interiores que se desenvuelven en el orden trascendente de la eternidad y del tiempo.

En el tiempo es necesaria la sucesión y en nuestro conocimiento del tiempo es necesaria la dependencia de esta sucesión. Si podemos conocer lo presente por una contuición y lo pasado por la memoria, no nos es posible tener ninguna ciencia de lo futuro. Y sin embargo, en el Verbo divino, como en el supremo principio de todas las cosas, lo futuro es objeto de visión infalible no menos que lo pasado y lo presente. Esta manifestación sobrenatural de lo futuro es para San Agustín el argumento máximo de la verdad del Cristianismo. Su mente torna incesantemente sobre las profecías del libro divino y sobre las pruebas de su cumplimiento, porque ninguna otra clase de hechos puede derramar como ésta tantos torrentes de luz para la comprensión del inmenso drama del linaje humano en su peregrinación secular. Por ésto, en la concepción de su grande obra *de Civitate Dei,* la visión profética de los sucesos humanos es la que traza la línea fundamental tanto para la síntesis de los siglos ya trascurridos, como para la apreciación de los hechos presentes y la integración del porvenir en una sola vista de conjunto.

4. El centro de esa síntesis está no en una Idea o en una Institución sino en una Persona, Jesucristo.

Otros sistemas filosóficos y otras concepciones religiosas al comprobar la profundidad de las antinomías que desgarran la vi-

da humana y que dividen el mundo del espíritu, han inferido como consecuencia un radical escepticismo. No así la concepción genuinamente cristiana, la que se inspira en las verdaderas fuentes de la fe. La revelación cristiana descubre sin duda con más claridad que la alcanzada por cualquiera otra especulación filosófica el origen, la extensión, la trascendencia del mal moral; pero en el cuadro que ella presenta, el mal y su imperio de dolor y de muerte forman las sombras, no la figura real y permanente. Esta no es otra que el *Cristo integral,* es decir el Hombre-Dios y la Ciudad de Dios unidos como cabeza y cuerpo en un solo organismo místico-social, en una sola Vid divina, en un solo Edificio celeste. El misterio de la unión del Verbo con el hombre en una sola *Persona,* y del Verbo encarnado con su Iglesia en *un solo Cristo,* es el que ofrece al genio de Agustín la clave de bóveda de su grande síntesis. Su maravillosa aptitud para la introspección psicológica de las profundidades del alma halla su más bello y arduo campo en la vida íntima de Jesús y en la vida mística de su Iglesia. Mientras en la vida de Jesús ha tratado de auscultar los pasos inefables de un Dios que se acerca hasta tocar callada y dulcísimamente las fibras más íntimas del corazón del hombre, en la vida de la Iglesia se ha propuesto sondear todo el infinito anhelo de la esposa que cree y espera en la visión « facie ad faciem » de su Esposo divino, y ha hallado expresiones de singular belleza para interpretar su nostalgia secular por la Patria eterna.

Es en esta visión cristiana de la vida en donde muestra San Agustín hasta qué punto prevalece en su pensamiento lo eterno sobre lo temporal. No hay más Norte en el itinerario del espíritu, en la ascensión del pensamiento y en la busca inquieta del corazón, que el de la eternidad de Dios. La misma fe no es sino un *gradus* hacia la visión intuitiva, fin único del movimiento que eleva y regenera la vida del cristiano predestinado, llamado y conducido por la gracia. A través de las oscuridades de la vida presente la fe es una antorcha que guía nuestras pasos mientras dura el tiempo de la prueba; pero cuando a esa antorcha suceda la plena luz, cuando la fe se haga la verdad, entonces nada quedará que sea mortal y transitorio en nuestro ser: la Eternidad divina poseerá nuestra mortalidad transformada por su inefable gloria. Allí está la única meta a la que debe aspirar el corazón conciente de todo el sentido de su inquietud. Es preciso pasar de la ciencia a la sa-

biduría; buscar, a través de las ráfagas de luz que esparce por el mundo la fe, la visión de la misma Verdad; ir por Jesucristo, vía infalible, a Jesucristo, patria verdadera: *per ipsum ad ipsum.*

En la ciencia de la vida todo el secreto está en saber fijar las pupilas del alma en esta Luz que es para el hombre no menos que para la sociedad la Vía, la Verdad y la Vida.

El problema perenne, necesario, vigente en toda conciencia humana adquiere todo su sentido precisamente en esta divina Luz, centro de la historia íntima de cada uno de nosotros, no menos que de la historia universal.

Nosotros, hijos de un siglo atormentado por la más dura batalla, podemos concluír que ese problema permanece igualmente claro y decisivo en nuestro mundo contemporáneo y en la hora presente. El misterio de Cristo es precisamente el que ha planteado en el espíritu moderno en parte la suprema inquietud, en parte la suprema esperanza, y en parte también la más exasperada negación. En el centro mismo de nuestro mundo interior hay una Persona, clara como la luz para todo aquel que sepa pensar y amar, innegable e imprescindible como la piedra angular para todo el que prefiera contradecir y odiar... Sea el que fuere el enigma que lleva en sí mismo cada uno de nosotros, nadie puede hoy prescindir del deseo de penetrar en el fondo de este misterio de Cristo, de este asombroso misterio, que o consuela o exaspera por necesidad. La más grande literatura moderna presenta como una herida profunda este deseo de claridad, de evidencia, de plenitud de luz, invocado desde el fondo del espíritu a veces con la humildad de la plegaria, a veces con el grito rebelde del dolor. Para esa alma moderna atormentada por la duda, desgarrada por el dolor de nuestra grande tragedia contemporánea, comenta bellamente San Agustín la divina palabra de gracia: «Dijo Cristo: *Yo soy la Vía.* ¿Temes quizá errar? Añadió: *Y la Verdad.* ¿Quién se desvía en la Verdad? Se desvía quien se aparta de ella. La verdad es Cristo, la vía es Cristo: camina. ¿Temes quizá morir antes de llegar? *Yo soy la vida.* Yo soy, dijo, *la vía, la verdad* y *la vida.* Como si dijera. ¿Qué temes? *Por mí caminas, en mí caminas, en mí descansas*» [1].

[1] *Enarrat. in ps.* LXVI, 5.

PRINCIPALES OBRAS DE SAN AGUSTIN ADUCIDAS EN ESTE ESTUDIO

TÍTULO DE LA OBRA	Número del volum.	
	Edic. Migne Lat.	Vindob.
De beata vita	XXXII	LXIII
De ordine, libri duo	»	»
Soliloquiorum, libri duo	»	
De musica, libri sex	»	
De quantitate animae	»	
De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum	»	
De libero arbitrio, libri tres	»	
De magistro	»	
De vera religione	XXXIV	
De diversis quaestionibus octoginta tribus	XL	
De utilitate credendi	XLII	X, pr. I
De genesi ad litteram, liber imperfectus	XXXV	XXVIII, 1
De continentia	XL	XLI
De diversis quaestionibus ad Simplicianum	»	
De agone christiano	»	XLI
De doctrina christiana	XLII	
De catechizandis rudibus	XL	
Confessionum, libri tredecim	XXXII	XXXII
De consensu Evangelistarum, libri quatuor	XXXIV	XLIII
De Trinitate	XLII	
De genesi ad litteram, libri duodecim	XXXIV	XXVIII, 1
De natura boni, contra Manicheos	XLII	X, pr. II
De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum	XLIV	LX
De spiritu et littera	»	»
Contra duas epistolas Pelagianorum	»	»
De civitate Dei	XLI	XL
De natura et gratia	XLIV	LX
De perfectione iustitiae hominis	»	XLII
Enarrationes in psalmos	XXXVI-VII	
Tractatus in Joannis Evangelium	XXXV	
De gratia Christi et de peccato originali	XLIV	XLII
De nuptiis et concupiscentia	»	»
Enchiridion ad Laurentium	XL	
De gratia et libero arbitrio	XLIV	
De correptione et gratia	»	
De praedestinatione sanctorum	»	
De dono perseverantiae	»	
Sermones	XXXVIII-IX	
Epistulae	XXXIII	XXXIV

BIBLIOGRAFIA

Señalaremos aquí únicamente las publicaciones modernas (preferentemente del presente siglo) que nos parecen de mayor importancia o utilidad 1º para el estudio de la evolución intelectual de S. Agustín, y 2º para la exposición e interpretación actual de su pensamiento. Indicaciones bibliográficas màs completas pueden hallarse en E. NEBREDA, *Bibliographia augustiniana, seu operum collectio quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt.* Roma 1928. Los estudios conmemorativos del XV centenario de la muerte del Sto. Doctor en R. GONZÁLEZ, *Bibliografía del centenario de S. A.*, ap. *Religión y Cultura*, 15 (1931). Las publicaciones más recientes en *Repertoire bibliographique* de la *Revue Néoscolastique de Philosophie*, a partir del año 1935.

I. Evolución espiritual de San Agustín. Génesis y formación de su doctrina.

K. ADAM, *Die geistige Entwicklung des hl. Augustinus*, Augsbg., 1931.

P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, 1918.

R. ARNOU S. J., Art. *Platonisme de Pères*, ap. VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XII, c. 2258-2392.

J. BARION, *Plotin und Augustinus*, Berlin, 1935.

H. BECKER, *Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung*. Leipzig, 1908.

CH. BOYER S. J., *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1920.

F. BILLICSICH, *Studien zu den Bekenntnissen des hl. Augustinus*, Wien, 1929.

R. CADIOU, *Notes sur la première Théologie de St. Augustin*, ap. *Recherches de sciences religieuses*, 27, (1937), pp. 597-614.

A. CASAMASSA, Art. *Agostino* (santo), ap. *Enciclopedia italiana*, t. I, cc. 715-741.

G. COMBÈS.. *Saint Augustin et la culture classique*. Paris, 1927.

H. DOERRIES. *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins de Vera Religione* ap. *Zeitschrift für die Ntl. Wissenschaft*, 33 (1924), 1-2, pp. 64-102.

FABO DE MARÍA. *La juventud de San Agustín ante la crítica moderna*. Madrid, 1929.

I. FREYER, *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen.* Berlin, 1937.

M. P. GARVEY, *Saint Augustine: Christian or Neo-Platonist?* Milwaukee, 1939.

R. GUARDINI, *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus.* Leipzig, 1935.

H. GROS., *La valeur documentaire des Confessions de St. Augustin.* Paris, 1928.

J. GUITTON, *Le temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin.* Paris, 1933.

A. GUZZO, *Agostino dal Contra Academicos al de Vera Religione.* Firenze,

A. VON HARNACK, *Augustins Konfessionen*, ap. *Reden und Aufsätze*, t. I, p. 51-79. Giessen, 1904.
Die *Höhepunkte in Augustins Konfessionen*, ibid., t. III, p. 67-99.

P. HENRY S. J., *Plotin et l'Occident.* Louvain, 1934.

K. HOLL, *Augustins innere Entwicklung.* Abhandlungen der Preus. Akad. der Wissenschaften. Berlin, 1922.

R. JOLIVET, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme chrétien.* Paris, 1932.

P. DE LABRIOLLE, *Dans quelle mesure les Confessions de saint Augustin sont-elles véridiques?*, ap. *Revue de Cours et conférences*, 26 (1924-1925).
Introduction a su edic. *Confessions de saint Augustin*, t. I, p. v-xxxi, Paris, 1925.

U. MANNUCCI, *La conversione di S. Agostino e la critica recente*, ap. *Miscellanea agostiniana*, testi e studi pubblicati a cura dell'ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario della morte del santo Dottore, t. II, p. 23-47.

H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* Paris, 1938.

P. MONCEAUX, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, ap. *Journal des savants*, (1920), p. 241-253.

U. MORICCA, *Sant'Agostino.* Torino, 1930.

J. NOERREGARD, *Augustins Bekehrung.* Tübingen, 1923. (Trad. alemana del original danés de 1920).

T. J. PARRY, *Augustine's Psychology during His First Period of Literary Activity with Special Reference to His Relation to Platonism.* Borna-Leipzig, 1913.

A. PINCHERLE, *Il Decennio di preparazione di sant'Agostino* (386-396):

I. *Agostino fino al De Vera Religione*, ap. *Ricerche Religiose*, 1930, p. 15-38; II. *Agostino dal De Vera Religione al Contra Adimantium*, ibid., 1931, p. 30-52; III. ibid., 1932, p. 118-143; IV. ibid., 1933, p. 399-423; V. ap. *Religio*, 1934, p. 215-249.

E. PORTALIÉ S. J., Art. *Augustin* (saint), ap. VACANT-MANGENOT-AMANN, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, c. 2258-2472.

F. PICAVET, *Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne*. Paris, 1917.

C. RODRÍGUEZ, *El alma virgiliana de San Agustín*. Escorial, 1931.

W. J. SPARROW-SIMPSON, *St. Augustine's Conversion. An Outline of His Development to the Time of His Ordination*. New York, 1930.

J. STIGLMAYR, *Zum Aufbau der Confessiones des hl. Augustin*, ap. *Scholastik*, 7, 1932, p. 387-403.

W. THEILER., *Porphyrios und Augustin*. Halle, 1933.

W. THIMME, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung* 386-391. Berlin, 1908.
Augustins Selbstbildnis in den Konfessionen. Guetersloh, 1929.

A. VACCARI, *Cuore e stile di S. Agostino nella Lettera* 73, ap. *Miscellanea agostiniana*, t. II, p. 353-358.

G. WUNDERLE, *Ueber die Hauptmotive zur Bildung von Augustins Gottesbegriff nach der Darstellung des Konfessionen*. Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung; B. V (1931), p. 1-35.

M. WUNDT., *Ein Wendepunkt in Augustins Entwicklung*, ap. *Zeitschrift für die Ntl. Wissensch.*, 21, (1922), p. 53-64).

M. ZEPF, *Augustins Confessiones*, Tübingen, 1926.

II. Exposición e interpretación moderna del pensamiento de S. Agustín. Fundamentos de su síntesis doctrinal.

H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustin*. (ap. Philos. Forschungen Heft 9) Berlin, 1920.

P. BATTIFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, 2 vol., Paris, 1920.

M. BAUMGARTNER, *Augustinus*, ap. *Grosse Denker*, t. I. Hrsg. von E. von Aster. Leipzig, s. f.

M. BLONDEL, *Le quinzième centenaire de la mort de saint Augustin*, ap. *Rev. de Métaphysique et de morale*, 1930, pp. 423-469.
La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne, ap. Cahiers de la Nouv. Journée 17, *Saint Augustin*, Paris, 1930.
Latent Resources in St. Augustine's Thought, ap. *Monument to St. Augustine, essays on his age, life and thought*. Londres, 1930. p. 319-353.

C. BOYER S. J., *L'idée de vérité dans la Philosophie de saint Augustin.* 2e edit. Paris, 1941.
Essais sur la doctrine de saint Augustin. Paris, 1932.

C. BUTLER, *Western Mysticism, the Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life.* Neglected chapters of the history of religion. 2a edit., Londres, 1927.

F. CAYRÉ, *La contemplation augustienne. Principes de la spiritualité de saint Augustin.* Paris, 1927,
Les sources de l'amour divin. (Desclée de Brouwer) 1933.
Le point de départ de la Philosophie augustinienne, ap. *Rev. de Philosophie,* 36, 1936, p. 306 y. 447.

A. DORNER., *Augustinus, sein theologisches System und seine Religions-philosophische Anschauung.* Berlin, 1873.

P. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2 vol. Paris 1927.

J. GEYSER, *Augustin und die phaenomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart.* Münster, 1923.

E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Paris, 1924.

M. GRABMANN, *Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott.* Köln, 1929.
Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Münster, 1924.

E. HENDRICKS, *Augustins Verhältnis zur Mystik.* Würzburg, 1936.

P. HENRY S. J., *La vision d'Ostie.* Paris, 1938.

G. VON HERTLING, *Augustin.* Mainz, 1902.

J. HESSEN, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus.* Münster, 1916.
Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart, 1924.
Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin u. Bonn, 1931.

R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin.* Paris, 1936.
Dieu, soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination. Paris, 1933.

J. MARITAIN, *De la sagesse augustinienne,* ap. *Rev. de Philosophie,* 1930, p. 715-741. *St. Augustine and St. Thomas,* ap. *Monument to St. Augustine,* p. 199-223.

J. MARÉCHAL S. J., *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin,* ap. *Etudes sur la Psychologie des Mystiques,* t. II, p. 145-189. Paris, 1937.

J. MARTIN, *Saint Augustin* (Les grands philosophes) Paris, 1901.

J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus.* 2 vol. Freibourg im B., 1909.

A. Masnovo, *Sant'Agostino e San Tommaso. Concordanze e sviluppi*. Milano, 1942.

W. Montgomery, *Saint Augustine. Aspects of His Life and Thought*. New York, 1914.

U. A. Padovani, *La Città di Dio di sant'Agostino: teologia e non filosofia della storia*, ap. *S. Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*. Milano, 1931.

E. Prżywara S. J., *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig, 1934.

M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*. Münster, 1927.

O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Leipzig, 1901.

H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De Civitate Dei*, Leipzig, 1911.

G. Sestili, *Augustini philosophia pro existentia Dei*, ap. *Miscellanea agostiniana*, vol. II, p. 765-793.

F. E. Tourscher, O. S. A. *Saint Augustine's Philosophy, Right Thinking and Right Living*, ap. *The american Ecclesiastical Review* (1933), 113-125.

E. Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter im Anschluss an die Schrift de Civitate Dei*. Historische Bibliothek, XXXVI, München, 1915.

A. C. Vega O. S. A., *Introducción a la Filosofía de San Agustín*. El Escorial, 1928.

J. Zameza S. J., *La conversiön del mundo infiel en la concepción del « Totus Christus » de San Agustín*. Burgos, 1942.

INDICE

III. Historia del espíritu y experiencia social

IV. Historia del espíritu y experiencia mística

